Home | Rivista M@gm@ | Quaderni M@gm@ | Portale Analisi Qualitativa | Forum Analisi Qualitativa | Advertising | Accesso Riservato

Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali

HOME M@GM@ LANGUAGE REDAZIONE ARCHIVIO CREDITI

ENHANCED BY Google

Home M@GM@ » Vol.7 n.1 2009 » Sommario

CONTRIBUTI SU AREE TEMATICHE DIFFERENTI

M@gm@ vol.7 n.1 Gennaio-Aprile 2009

Editoriale

Giacomo Bresa: i can serve drink after hours, for you, only for you

Augusto Debernardi

Il 2008 è stato fatale. Davvero. Chissà se nel tramonto o all'alba del mondo oltre o nel mezzo del suo dì oppure all'happy hour o alla sera in un'osteria dove il buon barbera o il buon merlot o forse il buon "tocai", visto che nell'oltre certe regole di bottega dovrebbero valere assolutamente nulla (oggi, in terra friulana, il tocai si dice "friulano" in ottemperanza alle burocrazie europee, ma a New York si dice tranquillamente "tocai") Lucio (Luison) incontrerà mai Franco, Michele oppure Bruno, Piero e perché no Giacomo. É proprio di Giacomo che desidero ricordare. Un altro sociologo. Di quelli giunti accademicamente da poco tempo ma forse sempre stato realmente tale: dottore in sociologia.

ANALISI ED ESPERIENZE

Bruner: una proposta metodologica per l'analisi delle interviste

Fabio Olivieri

Abbiamo visto quindi come sia possibile analizzare alcuni dati certi nel resoconto narrativo, giungendo ad una loro interpretazione, non precostituita o preordinata, né tantomeno affrontandola in chiave di semplice restituzione rispetto a quanto riferito dal soggetto interessato. Una sperimentazione che nella sua sostanza ha rivelato la possibilità di adattare una griglia interpretativa che contenga alcuni riferimenti espliciti individuati nel corso di qualunque storia. E' risultata in questo senso particolarmente utile per procedere ad un accostamento e ad una comparazione delle diverse scelte individuali senza scadere in considerazioni di carattere generale valide a falsificare o verificare una determinata teoria pregressa. Potremmo allora affermare che l'analisi narrativa delle storie, resa secondo la prospettiva del pensiero narrativo, consente di sviluppare una lettura più chiara dei riferimenti soggettivi determinando una serie di risultati utili a far luce sulle condizioni dell'esistenza individuale e del procedere narrativo della propria esperienza autobiografica pur limitando il suo

M@gm@ ISSN 1721-9809

Home M@GM@
Vol.7 n.1 2009
Archivio
Autori
Numeri Pubblicati
Motore di Ricerca
Progetto Editoriale
Politica Editoriale
Collaborare
Redazione
Crediti
Newsletter
Copyright

campo di azione ad ogni singolo soggetto che viene interrogato e senza alcuna pretesa di validità universale.

Il diario personale come testimonianza di sé e del proprio tempo

Alessandra Micalizzi

Tramite le parole delle diariste abbiamo ricostruito questo intimo rapporto con la scrittura di sé e le abbiamo riconosciuto funzioni che vanno dal semplice bisogno di condividere la propria storia al bisogno più profondo di ritrovare se stessi. Fra le parole di ogni racconto, inclusi quelli riportati su un diario personale, si scorge il perenne dialogo dell'uomo con la morte, il profondo desiderio di redenzione ed eternità e lo smanioso bisogno di condividere la propria esperienza. Dai loro racconti siamo riusciti a trovare le tracce dei cambiamenti sociali che si sono succeduti dagli anni 50 ai giorni nostri; forse apparentemente scontati, ma che trovano la loro concretezza in testimonianze vere di quel tempo. La prova più affascinante del prezioso valore di quelle parole custodite in un diario è l'emozione profonda nello scorgere, sparse all'interno di una vita personale, i segni di grandi avvenimenti del passato che per noi oggi sono storia e che per loro, allora, erano quotidianità.

Simboli apparenti: ricerca qualitativa sull'estetica dell'ipod

Riccardo Esposito

Ormai i lettori di file mp3 - l'algoritmo di compressione per i brani musicali digitalizzati - sono entrati nel ventaglio delle tecnologie di uso comune, soprattutto per quanto concerne l'universo giovanile. All'interno dell'infinita varietà di marche e modelli però, possiamo sostenere con buona sicurezza che l'iPod, il lettore mp3 della Apple, ha saputo conquistarsi una buona fetta di mercato. I motivi del suo successo commerciale si legano a diversi elementi, tra i quali non possiamo far a meno di citare la capacità dell'iPod di assorbire le interpretazioni simboliche proposte dai suoi fruitori, un processo quasi sconosciuto agli altri lettori mp3. L'iPod non viene inteso sic et simpliciter come un oggetto con relativa funzione ma anche come simbolo, un contenitore di significati mutevoli che gli individui utilizzano per comunicare ai propri simili la loro solidarietà nei confronti del "pensiero Apple". Ma non solo: se tutto ciò fosse vero, potremmo anche immaginare questo lettore mp3 investito da valori estetici a tal punto da trasfigurarsi in orpello da abbinare con il soprabito. È possibile, quindi, pensare all'iPod non solo come lettore di file mp3 ma anche come un qualsiasi monile, gioiello e/o accessorio del proprio abbigliamento? Questa domanda rappresenta la base della ricerca che verrà approfondita nel seguente saggio, un lavoro che tramite l'utilizzo di tecniche appartenenti all'universo della ricerca qualitativa cerca di dare possibili risposte - mai definitive - ai precedenti quesiti.

Gli spazi di negoziazione dell'appartenenza religiosa in Sukyo Mahikari: un'analisi etnografica

Andrea Molle

Sukyo Mahikari (nel prosieguo Mahikari) è un nuovo movimento religioso non buddhista che ha origine dal Sekai Mahikari Bunmei Kyodan, fondato in Giappone da Okada Yoshikazu nel 1963. Il centro della dottrina e delle attività di Mahikari è il rituale di purificazione detto di 'trasmissione della luce divina' (okiyome), mentre il nome stesso del movimento sottintende la sua natura di organizzazione dedita alla trasmissione della 'vera luce' (ma hikari) e alla diffusione di insegnamenti sovra religiosi (sukyo). Registrando un tasso di crescita relativamente elevato (saldo netto tra iniziazioni e uscite registrate), Mahikari viene oggi considerato dagli studiosi un nuovo movimento religioso giapponese tra i più interessanti. In Italia il movimento è presente dal 1974, a seguito dell'apertura di un primo centro di pratica (dojo) nella città di Milano. I centri di pratica aderenti alla Federazione Italiana Sukyo Mahikari si concentrano maggiormente in Lombardia e in Veneto, ma con buoni tassi di crescita anche nelle altre regioni. La mia ricerca etnografica, della durata complessiva tre anni e svolta prevalentemente nei centri di Milano, Lussemburgo e Takayama (Giappone), si è concentrata sull'analisi di quegli elementi organizzativi del sistema simbolico di Mahikari che garantiscono l'integrazione del movimento in diversi contesti geografici nonostante lo spiccato esotismo delle sue dottrine.

Il diabete che migra

Angela Infante

Nel gennaio 2007 ha avuto inizio il "Corso di Counseling e Terapie Interculturali"; nello stesso gennaio il Servizio di Diabetologia Pediatrica dell'Azienda Universitaria Ospedaliera Policlinico Tor Vergata di Roma ha richiesto la mia collaborazione per un progetto relativo all'alleanza e all'aderenza terapeutica

Magma International Journal in the humanities and social sciences
circa 2 settimane fa

Images pour le récit d'une vie
Bernard Troude

Écrire à la première personne de façon spontanée et choisir pour cette fois de présenter un récit narratif constitue d'élémentaires interprétations de mes témoignages issues de mon cerveau et d'essentielles actions ayant agité l'habituel pour une vie en cours. Des

Collana Quaderni M@GM@

Volumi pubblicati

www.quaderni.analisiqualitativa.co

del minore straniero affetto da diabete mellito. Ho avuto l'opportunità di partecipare a questo progetto, poiché avevo avuto precedenti esperienze nel Servizio di Medicina Solidale e delle Migrazioni, progetto del medesimo Policlinico. Questo progetto riguarda tutti i minori autoctoni e migranti affetti dalla suddetta patologia, in cura presso l'Unità Operativa di Diabetologia Pediatrica. Il mio ruolo principale all'interno del progetto è quello di apportare un doppio ascolto medico-counselor durante le visite di controllo, che possono variare a seconda dell'andamento della patologia, da una cadenza mensile ad una quindicinale. Durante questi colloqui il mio primo intento è quello di approcciarmi alla famiglia in un'ottica sistemica, in seguito di affrontare una ricostruzione autobiografica della storia familiare e del processo migratorio.

DOAJ Content

M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

Professioni sociali ed orizzonti di senso

Giacomo Innocenti

Lo sviluppo impetuoso delle professioni sociali nell'ultimo ventennio correlato al processo di costruzione dello stato sociale in Italia è empiricamente del tutto evidente. (...) il lavoro sociale è percepito più come artigianato che non come industria. Gli operatori sociali si sentono come artigiani della relazione recuperando in questo quadro l'unicità, ma anche la pesantezza e la temporalità lunga del rapporto significativo fra persone. (...) Questa descrizione fenomenologica di quello che abbiamo definito come orizzonte di senso delle professioni sociali (...). E' in fondo questa, quella pericolosa e feconda direzione ad essere chiamata nell'esperienza concreta di chi agisce nel sociale navigazione a vista bordeggiando presso coste sfumate e con equipaggi eterogenei e ambivalenti.

Per una spiritualità laica

Giusi Lumare

Se pensiamo a come i partigiani del multiculturalismo si oppongono a quelli della separazione culturale, è evidente la logica separatrice che inevitabilmente prevale. Sia che vengano citate per opporle gerarchicamente, sia che ci si sforzi di valorizzarne le differenze in vista di una migliore coabitazione, le categorie etniche utilizzate, così come le diverse forme di religione riconosciute, sono ancora frutto di un'azione che mira a circoscrivere e isolare. In quest'ottica, la logica del meticciato ci riporta di sicuro sul sistema fondato sulla divisione, che a sua volta genera delle categorie politiche chiamate identità. La transdisciplinarietà, invece, prende le distanze tanto dalla logica relativista, quanto dalla violenza unilaterale della mondializzazione. Essa non si insegna, ma sorge al cuore delle intuizioni più vive, aiuta alla comprensione del sacro, della sacralità laica, permettendo di cogliere il senso ultimo della realtà con la lucidità di un'intelligenza non intellettuale. Rifiuta gli assolutismi disciplinari e si apre, invece, al transculturale e al transnazionale, si situa al di là delle discipline, ed ha bisogno di un linguaggio multireferenziale dove anche l'arte e la poesia sono utili alla percezione dell' Altrove in quanto vuoto creatore.

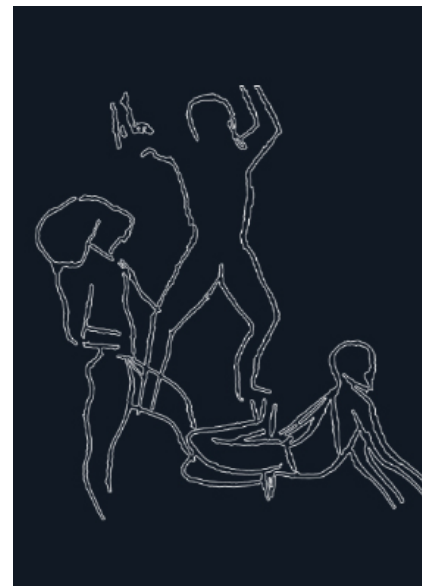
Vitalmente morituri: una riflessione tra la vita e la morte

Emilio Gardini

La morte è un fenomeno "regimentato" dall'imprevisto che si scontra con il desiderio razionale del prosieguo; non accetta né governo né cura, e l'uomo vuole neutralizzarne la carica destabilizzante. In molti casi però il confine tra la vita e la morte è veramente sottile, tanto sottile che non è più possibile tenere la morte ai margini della nostra esistenza, essa ne diventa parte. Rientra tra le pratiche quotidiane che è necessario render parte "almeno" delle nostre riflessioni, andando oltre quel confine labile che la separa dalle nostre attività in vita. È in questo modo che qualcuno "agisce" la morte come si fa con la vita, che non significa solo affrontarla, ma riconoscerla come parte esistente della vita stessa, scegliendo di ridurla a fatto "vitale". Il nostro mondo dipende da come ci rapportiamo ai fatti, e tra questi anche alla morte, il nostro "essere umani" sta in ciò che rientra nel nostro essere in vita e in morte. Vitalmente morituri, quindi, capaci di vivere e morire, di "agire" la vita e anche la morte. Ma in verità si tratta di riflessioni, dei tentativi che mettono insieme astrazione e azione per comprendere alcune scelte e ridurle a categorie conoscibili così come l'interpretazione sociologica permette di fare, tuttavia, direi, che abbiamo ancora molta paura della morte.

Diasporici metropolitani: nuovi scenari quotidiani di lotta di classe

Sergio Straface

Uno dei concetti su cui mi piace riflettere è quello della velocità. Più precisamente se sia possibile connettere l'intelligenza alla velocità. Oggi è necessario essere veloci e il vivere velocemente ha

conquistato la quotidianità confondendosi strategicamente con la nozione di intelligenza. Le coordinate della surmodernità: l'accelerazione della storia, il restringimento dello spazio e l'individualizzazione dei destini pare abbiano imposto la velocità come conditio sine qua non sia improbabile conquistare un dignitoso ruolo sociale. Velocità come chiave di accesso, password obbligatoria, condizione connettiva con cui l'io finalmente accede all'attuale e soprattutto intelligente modo di vivere. La mia riflessione si concentrerà sull'esempio di lentezza proposto dai barboni, da ora in poi definiti diasporici metropolitani. Velocità vs lentezza, dunque, per una riflessione sulle contemporanee dinamiche del vivere metropolitano. Mi soffermerò su sensazioni, emozioni, ricordi e principalmente dubbi, per articolare una prima critica dell'equazione normativa "velocità uguale intelligenza" nonché per mostrare un esempio di resistenza, un modello altro in opposizione da quello dominate.

CRONACHE E COMMENTI

Ken Plummer: la sessualità come costruzione sociale

Giuseppe Toscano

L'idea che la definizione della sessualità, e delle questioni ad essa connesse, vari nel tempo e nello spazio, e che non sia quindi possibile affrontare il tema in termini puramente biologici, è stata esposta ed argomentata dal professor Ken Plummer dell'Università di Essex (UK) nel corso di un incontro seminariale promosso dalla professoressa Rosalba Perrotta. L'evento, che si è svolto a Catania presso il dipartimento di Studi Politici della Facoltà di Scienze Politiche il 6 giugno 2008, era inserito tra le attività didattiche del master in Studi Criminologici e Penitenziari.

RECENSIONI E SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

Il sociale e il sensibile: introduzione ad un'antropologia modale (François Laplantine)

Georges Bertin

L'opera di François Laplantine, professore a Lyon II, antropologo di fama internazionale, è per il suo lavoro sul campo, principalmente orientato verso l'America latina. Laplantine è uno specialista dell'Immaginario. Qui egli pone, in un'opera che contribuisce a rinnovare le nostre categorie, una serie di interrogativi ai quali dovrebbero rispondere le scienze umane in Occidente. Opera capitale, sintesi necessaria e allo stesso tempo opera di lotta epistemologica...

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Periodico elettronico fondato e diretto dal Sociologo Orazio Maria Valastro
Testata registrata n.27/02 del 19/11/02 Registro Stampa del Tribunale di Catania
Redazione: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italia
Direttore Responsabile: Orazio Maria Valastro
Iscritto all'Albo Speciale dell'Ordine dei Giornalisti di Sicilia
Periodico diffuso tramite l'host SARL OVH con sede a Roubaix in Francia

Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali

Contributi su aree tematiche differenti
M@gm@ vol.7 n.1 Gennaio-Aprile 2009

GIACOMO BRESA: I CAN SERVE DRINK AFTER HOURS, FOR YOU, ONLY FOR YOU

Augusto Debernardi

augudebe@gmail.com
Collaboratore Scientifico Osservatorio dei Processi Comunicativi, Associazione Culturale Scientifica (www.analisiqualitativa.com); Membro del Comitato Scientifico della rivista M@gm@; Laureato in Sociologia all'Università degli studi di Trento; è stato componente dell'équipe del Prof. Franco Basaglia all'Ospedale Psichiatrico Provinciale di Trieste; diplomato all'INSERM di Pargi in epidemiologia Psichiatrica; coordinatore dell'équipe sociopsicologica dell'Alloggio Popolare Gaspare Gozzi di Trieste; componente dell'équipe O.M.S. per la psichiatria; collaboratore Unità Operativa dell'istituto di Psicologia del CNR per la prevenzione malattie mentali ed autore di parecchie pubblicazioni; editor del Centro Studi per la salute Mentale, Collaborating Center W.H.O.; fondatore dell'U.O. per l'epidemiolgia psichiatrica ed autore di numerose ricerche e valutazioni; specializzato in statistica sanitaria e programmazione sanitaria; esperto nel settore della cooperazione nel campo della salute mentale nella Repubblica di Argentina e del Cile; Coordinatore Sevizi Sociale presso l'ASS Isontina; direttore servizi minori Comune di Trieste; Collaboratore dell'Associazione Oltre le Frontiere per le questioni dell'immigrazione; collaboratore della CARITAS della diocesi di Gorizia per la questione del manicomio di Nis (Serbia); Direttore di Area Provincia di Trieste; Presidente dell'ITIS (Istituto Triestino per Interventi Sociali); componete dello staff del direttore generale ASS Triestina; Presidente Co.Ri. (Consorzio per la riabilitazione); animatore dell'associazionismo in temi culturali e dell'integrazione europea.

Il 2008 è stato fatale. Davvero. Chissà se nel tramonto o all'alba del mondo oltre o nel mezzo del suo dì oppure all'happy hour o alla sera in un'osteria dove il buon barbera o il buon merlot o forse il buon "tocai", visto che nell'oltre certe regole di bottega dovrebbero valere assolutamente nulla (oggi, in terra friulana, il tocai si dice "friulano" in ottemperanza alle burocrazie europee, ma a New York si dice tranquillamente "tocai") Lucio (Luison) incontrerà mai Franco, Michele oppure Bruno, Piero e perché no Giacomo. É proprio di Giacomo che desidero ricordare. Un altro sociologo. Di quelli giunti accademicamente da poco tempo ma forse sempre stato realmente tale: dottore in sociologia.

Ho conosciuto Giacomo come vicino di casa. Poliziotto si diceva. Ispettore di polizia in realtà. Dentro fino al collo alla competenza del vero investigatore. Giorno, notte, in rapporto coi colleghi, a seguire la pista, quella del terrore nostrano e quella del terrore che viene da lontano: criminalità dice in maniera sbrigativa il cronista. Un lavoro forte ma Giacomo era specialista in anacrusi: sapeva levare l'ictus della sua professione.

Una moglie, Rosaria, una figliola, piccola, di nome Deborah, oggi quasi psicologa. Ci siamo conosciuti. Era molto rispettoso del mio sapere - me ne attribuiva anche troppo - e spesso mi chiedeva interpretazioni su questioni generiche ma, si capiva, erano attinenti al logo ed alla psiche del suo lavoro e dei suoi pensieri. Aveva bisogno dello sguardo di chi è lontano, di chi tratta casi diversi. Senza saperlo inventava ed usava il benchmarking che rende vitali e prosperi molti management. Ma aveva sempre tutto dentro, mai una parola che desse adito a turbamenti né rivelasse i suoi. Sennò come poteva mantenere l'arte dell'anacrusi? Notte, giorno... la sicurezza altrui, una società migliore erano il suo imperativo categorico. E poi dicono dei napoletani, dei poliziotti! Un giorno venne da me angosciato, terribilmente angosciato. Aveva provato un impulso fino a quel momento a lui estraneo, impensabile, indicibile: usare violenza - le maniere forti - verso una persona più che indagata, più che sospettata. Si era fermato, ma non se ne dava pace: aver provato un simile sentimento, ripeto a lui fino allora estraneo, era inammissibile, terrorizzante.

Un vero e proprio segnale di allarme. Il "levare" poteva diventare impossibile. Ne parlammo a lungo, e per alcune sere. La strategia era quella di fargli prendere una distanza, una liberazione, un'epoché. Capire e permettere al flusso del represso, della paura di trovare un canale di sfogo, di liberazione, di rielaborazione. Già, come è facile vivere sonni tranquilli se il lavoro sporco lo fanno altri! Una bella lezione per coloro che negano il magma contemporaneo. Si discuteva di tutto, si parlava di tutto, si stava insieme, anche con i reciproci familiari. Un po' come con Lucio, anche se il divario delle due esperienze era significativo. Poi conflitti familiari, dovuti più alla venerazione che aveva del proprio amore che, forse, voleva semplicemente essere amata e non venerata. Non c'entravano affatto come potrebbe pensare l'invidioso attrazioni di talami fatali, niente affatto. Quella della venerazione - "therapeia" - è una cosa che i maschi adulti spesso confondono con l'amore e li fa soffrire e fa contagiare della stessa sofferenza proprio l'oggetto d'amore. Sempre però la professionalità al massimo, a salvaguardia dell'istituzione e per onorare il suo sé e la sua venerata moglie... fino all'iscrizione all'Università degli Studi di Teramo, corso di laurea 'sociologia'. Se prendete "Pergamene in concerto del 2005" edito dall'Università di Teramo troverete a pag.46 - scienze sociologiche - la sua fotografia: Giacomo Bresa.

Per lui la laurea non è stata un mero corso accelerato di studi, una facile modalità di upgrade. Tutte le sere, o quasi, per ben due anni e più veniva a trovarmi. Si discuteva del programma, dei libri, di quelli obbligatori e di quelli che gli suggerivo, di cosa aveva capito e di cosa ricordava, dei dubbi e delle perplessità, delle curiosità, degli approfondimenti. Delle letture che gli consigliavo: "leggi, leggi molto, non ti preoccupare della forma ma leggi e ne parliamo, vedrai che sistemerai tutto e farai bella figura" gli dicevo. Ah gli esami, che preoccupazione, ma aveva studiato e molto, davvero. Come poteva essere diversamente? Era lui, un essere onesto e quasi rigido nella sua onestà, timoroso dell'onestà stessa ed amava la sociologia forse per capire di più cosa gli stava accedendo attorno nel microcosmo come nel macro. Forse era poco avvezzo alle mediazioni ma sulla buona strada. Aveva avuto un'ammirazione per un "capo" che poi lui stesso dovette in qualche maniera indagare. Non so proprio come abbia potuto. Non me ne ha mai parlato, è stato un peccato. Credo che questo conflitto lo abbia portato alla rottura del suo cuore già provato da un infarto: un ennesimo stroke of distress. Se ne è andato mentre rientrava a casa, sull'uscio, con il braccio appoggiato alla porta. In silenzio, senza dare fastidio. Ma si era laureato e forse in onore al mio lavoro che avevo svolto e a certi suoi stati mentali aveva compilato una tesi dal titolo "Minori: famiglia e violenza in una terra di confine".

Già, io avevo ricoperto il ruolo di dirigente del servizio minori a Trieste e potevo dargli indicazioni ma non troppe. Infatti, sapeva benissimo che uno come me non avrebbe potuto più di tanto, neanche accedere a certe documentazioni banali, perché era stato portato a scontrarsi con gli apparati, anche quelli illuminati dalla luce illyana. L'unificazione del servizio sotto l'egida del comune e non lasciarlo schizofrenicamente a mezzo servizio fra provincia e comune non fu una cosa facile, alla faccia delle propagande populistiche del tipo "il comune è la casa dei cittadini" che si sentivano in quegli anni. Non che l'unificazione abbia poi giovato molto (la politica è sempre quella cosa che mestiere non è e che amministrazione nemmeno) ma fu comunque un segnale forte e necessario. Che fatica! Non vi dico del resto. Con Giacomo decidemmo di mettere su un'attenzione - non un'investigazione - alla pedofilia on line. Coinvolgemmo una persona che mi era vicina e con la quale avevo un bon rapporto di riabilitazione. Ce lo arrestarono o quasi in men che non si dica! Giacomo, abbiamo provato che la ricerca, che lo studio, che l'analisi - che offriamo come dono - li fanno pagare a noi, ma, tutto sommato, siamo orgogliosi di questi nostri piccoli contributi di innovazione, di ricerca vera sul campo in nome di una solidarietà e libertà che ormai è tale perché fanno sì che si creda che le norme non ci siano più e che valgono solo per gli altri. Ha ragione Gorges Bertin quando ci ricorda che "l'a-priori governa i ragionamenti politici in base all'insignificanza generalizzata" e cita Jacques Ardoino con "...i campioni più sofisticati delle tendenza alla funzionalizzazione ed alla ingegneria organizzatrice dei tempi moderni ritrovano sotto un'altra forma gli aspetti più rigorosi del pensiero normativo arcaico e dei manicheismi primitivi". Ecco là il m@gm@: nella tua tesi c'è un finale importante, a sorpresa. Si chiama "nel superiore interesse della minore". Io e te sappiamo cosa è, ma anche chi volesse leggere questo report può recarsi in un'università della Repubblica Italiana, quella di Teramo e rendersene conto. Una bella ultima lezione.

Giacomo, nel dolore un altro dolore: non ero a Trieste e dunque il tuo funerale non ha avuto la mia presenza. Ora tutti i sociologi sanno di te e di quanto eravamo vicini, tu sostituto commissario ma commissario ad honorem... e sociologo di qualità. E proprio per questo ti immagino a Capri, dove ti sei fatto portare come ultimo viaggio terreno, a cercare di capire da Salvatore Vuotto, quel socialista anarcoide dell'isola, come andò per davvero lo scherzo che fecero a Lenin durante il suo soggiorno caprese oppure ti immagino intento a chiedere a Norman Douglas (autore di Vento del sud) dei suoi anni fiorentini in quanto socio dell'editore e

libraio Pino Orioli, come andò veramente la pubblicazione della prima edizione del libro "L'amante di Lady Chatterley", sicuro scandalo se fosse uscito in Inghilterra. Ti vedo così... intento a continuare la ricerca della verità e della conoscenza magmatica in nome di una curiosità sempre più genuina e sicura. Stai costruendo, stiamo costruendo l'eterotopia: il luogo che comunica con altri luoghi, il luogo che apre ad altri luoghi e non li ingoia e non li annulla. Mai.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Periodico elettronico fondato e diretto dal Sociologo Orazio Maria Valastro
Testata registrata n.27/02 del 19/11/02 Registro Stampa del Tribunale di Catania
Redazione: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italia
Direttore Responsabile: Orazio Maria Valastro
Iscritto all'Albo Speciale dell'Ordine dei Giornalisti di Sicilia
Periodico diffuso tramite l'host SARL OVH con sede a Roubaix in Francia

Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali

Contributi su aree tematiche differenti
M@gm@ vol.7 n.1 Gennaio-Aprile 2009

BRUNER: UNA PROPOSTA METODOLOGICA PER L'ANALISI DELLE INTERVISTE

Fabio Olivieri

f.olivieri75@gmail.com
Laureato in Scienze dell'Educazione all'Università di Roma Tre, prepara una Tesi in "Teorie autobiografiche: le scritture autobiografiche degli emigrati italiani tornati in Italia"; Iscritto al percorso di specializzazione "Agorà" presso la libera università di Anghiari per la raccolta delle memorie territoriali; Diplomato alla scuola biennale presso la Libera Università di Anghiari in "Esperto autobiografiche di cura".

"Io vedo -nel tempo -una bambina. Scarna, diritta, agile. Ma non posso dire come sia, veramente, il suo volto: perché nell'abitazione della bambina non v'è che un piccolo specchio di chi sa quant'anni, sparso di chiazze nere e verdognole; e la bambina non pensa mai a mettervi gli occhi; e non potrà, più tardi, aver memoria del proprio viso di allora." (Ada Negri - Stella mattutina)

La citazione di Ada Negri può ben introdurci nelle due tematiche che saranno affrontate in questo articolo: la costruzione del significato e l'applicazione delle caratteristiche del pensiero narrativo alle interviste autobiografiche.

L'incipit figurativo della nota poetessa italiana risulta spiazzante. Ella non possiede ricordo della sua forma, del suo viso, delle sue espressioni e della modalità con la quale queste assumono forma in risposta agli stimoli dell'ambiente che vive. La breve e poetica composizione della Negri si caratterizza perlopiù come Privazione. Può apparire lecito definire questa "Assenza" fisica, la chiave di lettura di quell'Io "dominante" che come riferisce Gusdordf, dovrebbe assumersi il carico degli altri "Io" frammentati, instabili, recisi per lasciare spazio ad altre forme di "Me" che azzardano una composizione altalenante delle diverse rappresentazioni individuali e collettive dell'esistente. Per dirla in altro modo potremmo richiamarci a quell'Io-Tessitore (Demetrio, 1999, p.39) individuato da Demetrio, seppur nella sua connotazione funzionale e non gerarchica. Il Tessitore è, infatti, colui che è deputato alla sutura, all'ornamento, alla composizione organica della propria storia, divisa, affastellata, dispersa negli anditi di engrammi che devono essere sollecitati per riapparire nel presente, per essere il prodotto di ciò che Semon (Schacter, 2007, p.47) individua quale Ecforia: il recupero del ricordo silente iscritto nella memoria dell'individuo.

Ma sappiamo bene che un Ricordo non è tale se non trasfigura dall'oggettività per divenire personale, affettivo, soggettivo. A tal proposito è utile menzionare il personaggio di Sacks ne "L'Uomo che scambiò sua moglie per un cappello" (Sacks, 2001). Destinato a soggiacere rispetto ad una memoria privata della sua

ritenzione, l'uomo narrato dimentica ogni singolo apprendimento nel corso della sua vita. Le funzioni più elementari collegate all'estrapolazione dei vissuti personali, delle vicissitudini accorse durante la sua esistenza si dissolvono nell'immediato. Si tenta allora di coadiuvarlo in questa fase, dotandolo di un carnet per gli appunti dove redigere meticolosamente ogni evento. Ma la questione appare irrisolvibile poiché ogni qual volta si dedica alla rilettura delle sue azioni o dei personaggi che lo hanno abitato, egli diviene nuovamente straniero a sé stesso. Non si riconosce nella trama di quella storia che gli appare dunque lontana, apolide. La motivazione che sottende a questa dinamica privativa è da ricercarsi nell'assenza di una com-partecipazione attiva alla costruzione e alla produzione di Senso. Il personaggio, infatti, vive le sue azioni come se fossero dettate da fuori, esattamente come noi ci disponiamo alla lettura di un romanzo, dove cogliamo gli aspetti sintattici, la fabula e l'intreccio della sua elaborazione ma non possiamo provare, sentire, ciò che si è materializzato nel soggetto al punto di indurlo a compiere determinate scelte a vantaggio o a detrimento di altre. Questa concatenazione "logica" dei passaggi, fonda la sua determinabilità nelle diverse fasi che accompagnano l'elaborazione di un Ricordo (Engrafia-Engramma-Ecforia) e al tempo stesso, richiede una compenetrazione diretta di quei valori culturali, sociali, individuali che sono alla base di ogni orizzonte interpretativo utile a fornire un confine semantico a ciò che si rivelerebbe per sua stessa natura indefinibile, data la predisposizione umana nel ricorrere al circolo ermeneutico.

In questo passaggio appare quindi opportuno introdurre la Psicologia culturale di Bruner votata alla ricerca del Significato, mai definitivo e sempre negoziabile, sia nella direzione intra-individuale che inter-individuale.

Bruner e la costruzione del Significato

La dimensione conoscitiva dell'Uomo ha attraversato l'intero arco del suo sviluppo mutuandone gli orizzonti dalle correnti di pensiero scientifiche ed umanistiche che si sono succedute. La percezione del mondo come fenomeno dato e indipendente, ha da sempre caratterizzato la mitologia popolare che nella sua funzione universale di placare gli animi dall'angoscia dell'Assoluto "agnostico", ha prontamente risposto agli interrogativi profondi, ontologici, del genere umano. Occorre riflettere sulla modalità di risposta dell'Esser-Uomo rispetto alla mancanza originaria di una spiegazione, della motivazione precipua del suo agire e dello scopo del suo stesso esistere. Questo interrogativo, largamente indagato nel campo della filosofia, trova la sua via di fuga nel dispositivo della narrazione. In che modo questa modalità tutta umana, ha potuto giocare un ruolo così fondamentale? Potremmo affermare che tutto iniziò con il mito della genesi.

Non vi è cultura che non lo abbia formulato, dai sumeri con l'Epopea di Gilgamesh agli Ebrei con l'Antico Testamento, al punto di far propendere grandi psicologi del profondo come Jung verso una dimensione collettiva dell'inconscio quale matrice sotterranea della rappresentazione immaginifica del soggetto. Il ricorso al Mito delle origini diviene una modalità in uso per fronteggiare quel Vuoto primordiale che l'uomo è incapace di sostenere perché privo di strutture, di certezze alle quali potersi riferire nei suoi interrogativi interiori. La necessità di dispiegare la nostra finalità umana attraverso le maglie del racconto ha dato vita ad una serie infinita di prodotti culturali impliciti. Inscritti nel profondo delle nostre finalità di azione e di pensiero al punto di determinare un repertorio di certezze, punti di ancoraggio virtuali ai quali aggrapparsi nel vuoto di Senso originario che si cela dietro l'apparenza di un mondo fisico, nominato sulla base di un codice linguistico convenzionale.

I valori etici, sociali, religiosi, culturali si sono sedimentati e stratificati nel corso dei secoli mediante il ricorso alle diverse possibilità esplicitate dal racconto, dalla narrazione. Il denominatore comune di questa biblioteca collettiva risiede nella capacità dell'individuo di condividere il Senso. Di produrre una serie di spiegazioni che rendano giustificabile la loro credenza. Una dimensione sociale della Memoria che ci richiama alla definizione di Halwbachs secondo cui non vi sarebbe traccia di una Memoria individuale poiché in realtà la traccia mnestica assumerebbe forma solo in rapporto alla sua dimensione sociale. Noi ricordiamo ciò che abbiamo condiviso con qualcuno: amico, compagno, confidente o sconosciuto. Nulla può essere dato alla nostra memoria che non abbia un valore collettivo condiviso, e anche laddove ci appare in solitudine l'imago di una sensazione vissuta in intimità, la sua manifestazione espressiva non può prescindere dal codice linguistico comunque condiviso dai diversi membri appartenenti ad una determinata comunità.

La psicologia culturale di Bruner si colloca in quella fase dei processi cognitivi che anticipano l'archiviazione dei ricordi operando un'analisi delle costruzioni di Senso indispensabili, come abbiamo visto nel personaggio di Sacks, per rendere personale un determinato evento, per legare l'emozione all'engrafia del Ricordo. Riprende, con la sua psicologia culturale, uno di quegli aspetti particolarmente cari alla corrente cognitivista originaria: l'indagine sui processi di elaborazione del Significato. "La rivoluzione cognitiva prendeva in considerazione le immagini simboliche che gli esseri umani utilizzano per costruire e attribuire un senso non solo al mondo, ma anche a se stessi" (Bruner, 2006, p.20). Fu dunque l'Interpretazione il vero oggetto da indagare, almeno fintantoché l'interesse dei cognitivisti non si spostò dai processi di costruzione a quelli della elaborazione dell'informazione. In questo innesto si diramano due vie nate entrambe dello stesso filone: uno dedito alla metafora computistica dell'uomo-macchina-elaboratore, e l'altro invece ideato da Bruner che riporta l'interesse teorico verso i suoi presupposti iniziali, appunto quelli riguardanti l'attribuzione di Senso.

L'essere umano ha bisogno di nominare il mondo, di soffiarvi al suo interno il Logos, per non soccombere al suo mistero, all'incapacità di rappresentarlo in modo diretto, immanente. Le ragioni che secondo Bruner dovrebbero spingere la ricerca psicologica verso questa prospettiva culturale sono almeno due: La condivisione pubblica del Significato, visto quale agente polisemico in continua evoluzione e negoziazione tra

Collana Quaderni M@GM@

Volumi pubblicati

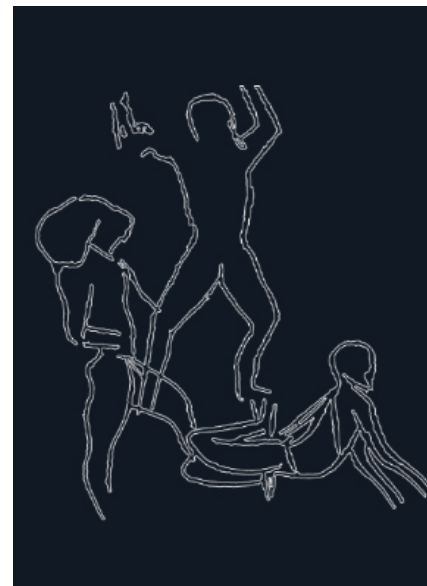
www.quaderni.analisiqualitativa.co

gli attori sociali; e la presenza innegabile di una "Teoria delle motivazioni" (Bruner, 2006, p.29) dedita alla formulazione di una serie di risposte che si attivano laddove una data situazione o un determinato comportamento, messo in opera da altri ci appare ambiguo, privo di riferimenti certi che possano giustificarlo in modo esaustivo. Questa seconda prospettiva viene diffusamente indagata da Bruner nella chiave interpretativa della cosiddetta Psicologia popolare, intendendo per ciò quella particolare predisposizione dell'Uomo ad attribuire senso e significato ai fenomeni che accadono nella sfera del suo mondo fisico. Tale inclinazione, che potrebbe per Bruner tradursi in una biologia del significato (al pari di quella individuata da Chomski come capacità di elaborazione del linguaggio umano innata) che fonderebbe la base di quel processo di elaborazione cognitivo altrimenti detto "Pensiero narrativo". Cerchiamo ora di fare luce sui tratti distintivi che lo caratterizzano.

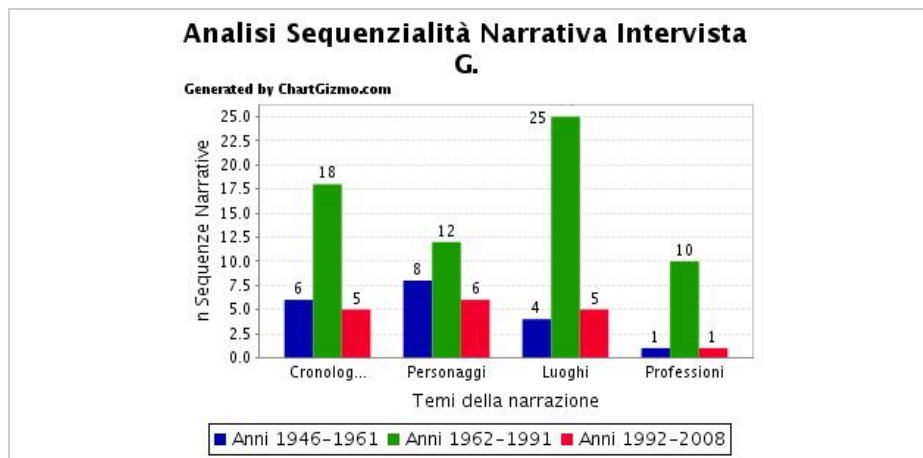
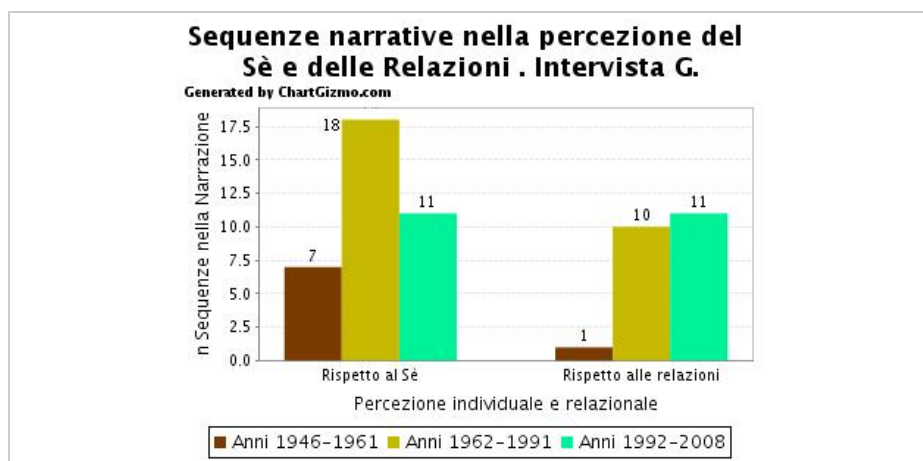
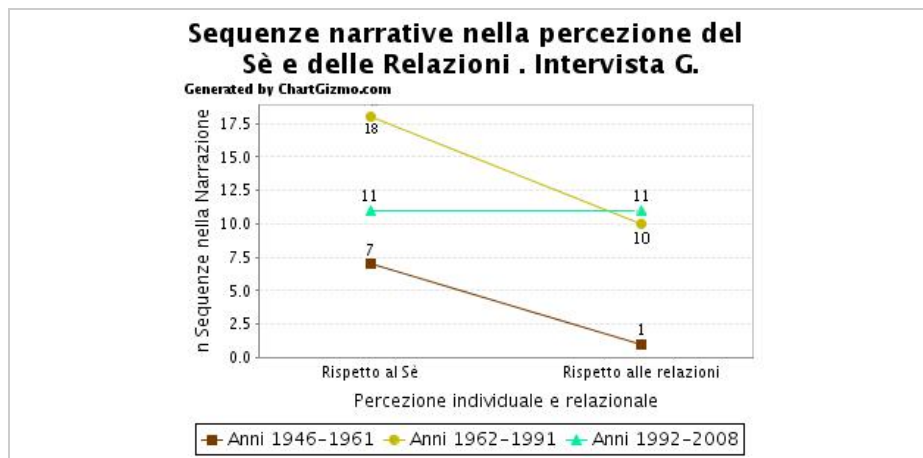
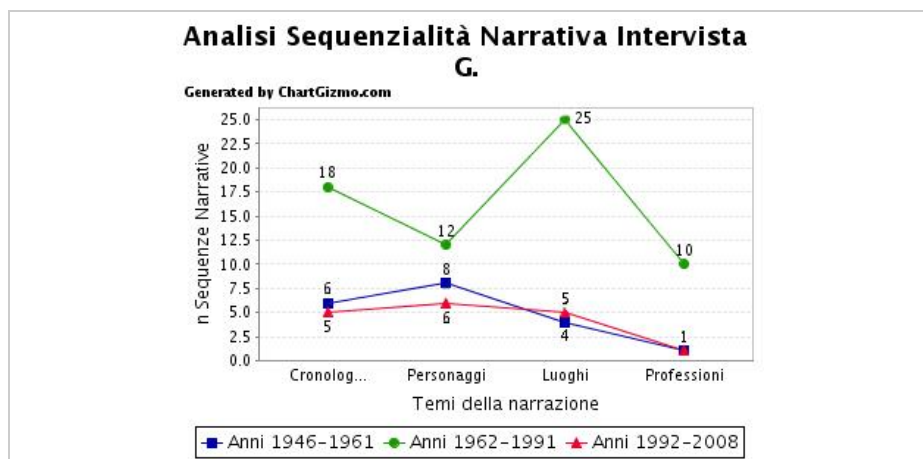
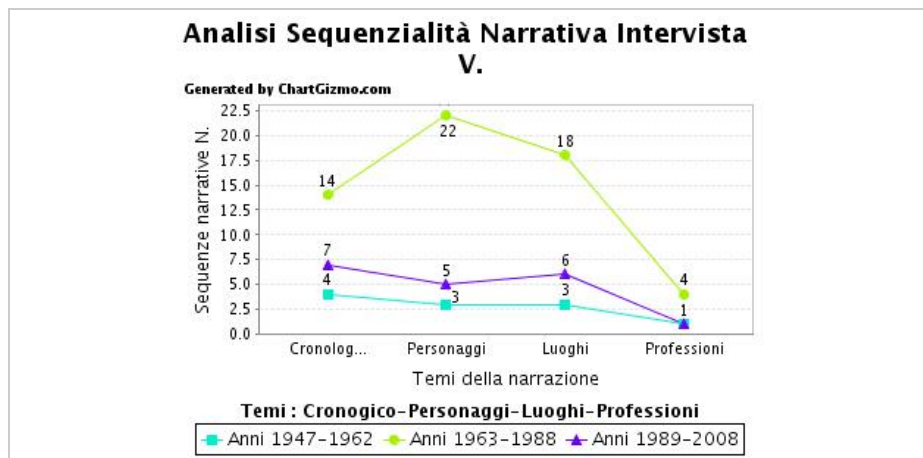
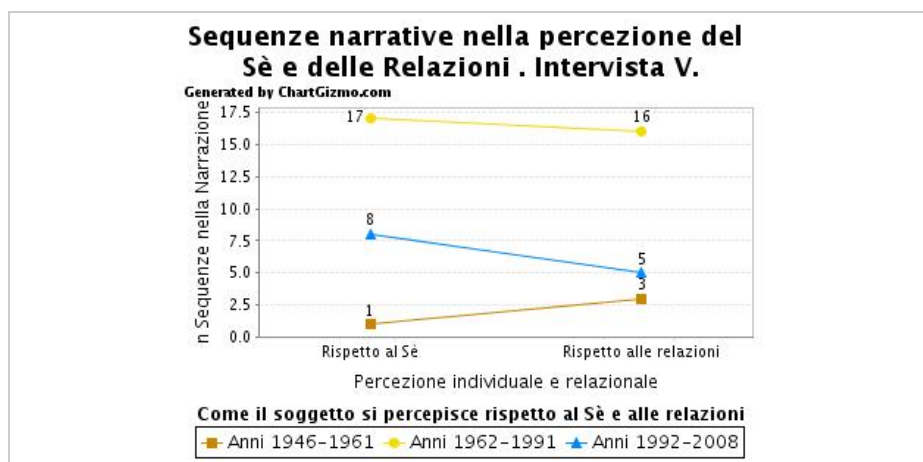
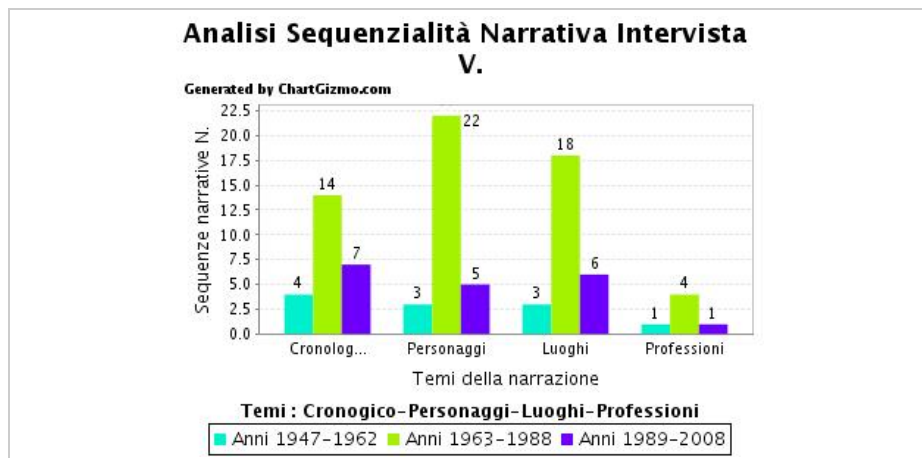
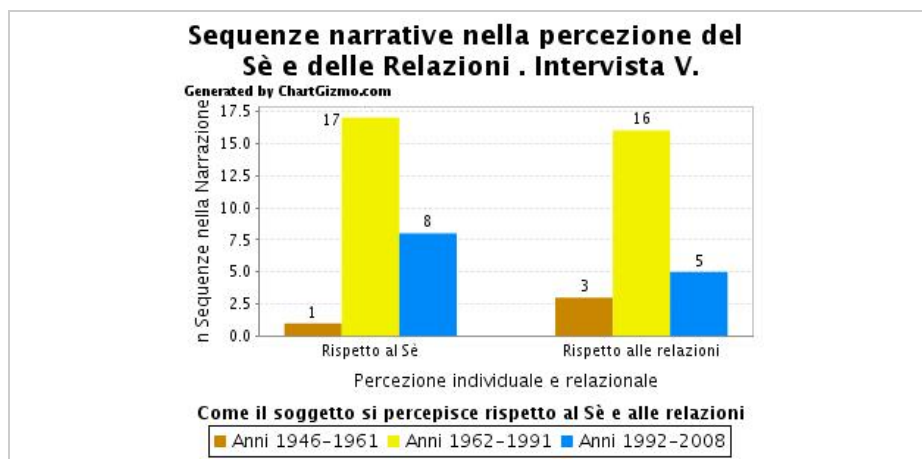
Primariamente occorre evidenziare la sua forte opposizione rispetto al pensiero paradigmatico. Le norme sociali, le conoscenze in genere, le parole, le intenzioni, etc. infatti, possono essere pensate attraverso queste due modalità distinte (Smorti, 2007, p. 162 e ss). Il pensiero paradigmatico, assembla le varie tassonomie nella concezione di A>Non-A, ad es. quello che può essere definito "tavolo" e tutto ciò che non lo è. Il suo processo avviene mediante una stratificazione culturale che comporta una serie di connotati e parametri di riferimento che ci fanno partire da A ed escludere automaticamente tutto quello che risulta Non-A. Tale modalità presuppone dei confini forti atti a delimitare i vari campi categoriali che interessano proprietà specifiche di un oggetto. Se l'intero sistema universale fosse codificabile in maniera così semplice, ogni rappresentazione troverebbe il suo corrispondente nella definizione che la interessa. Sappiamo però che questo non è assolutamente possibile perché ciascun individuo nel valutare la realtà circostante, pur richiamandosi a principi percettivi generali, mostra una qualità individuale che siamo soliti chiamare "punto di vista". Ecco allora che diviene indispensabile il ricorso ad un'altra modalità di decodificazione della Realtà: il pensiero sintagmatico. Definito ulteriormente da Smorti come "pensiero acrobatico" si differenzia dal primo per la capacità di calibrare le sue valutazioni in rapporto al contesto, "saltando" per l'appunto, quei passaggi obbligati richiesti dal pensiero paradigmatico, dando vita così a quei "mondi possibili" bruneriani che si danno per veri in quanto corrispondenti ad una esplicita o implicita preordinazione. Si costruiscono i significati a partire da ciò che è possibile entro un dato quadro. Pensiamo ad esempio a quelle situazioni che ci richiedono un urgente valutazione di quanto accade. Se mi trovo alla guida di un veicolo su un percorso che svolgo quotidianamente ed improvvisamente mi trovo fermo in mezzo al traffico paralizzato, tenterò di spiegarmi la "violazione" (traffico) della "canonicità" (tempo usuale impiegato per raggiungere un determinato posto) adducendo una serie di motivazioni (manifestazione, incidente, chiusura di un'arteria principale, etc.) utili a ridefinire la nuova situazione che sta prendendo forma davanti ai miei occhi. Quello che accade è quindi l'applicazione di una euristica confacente all'evento che si verifica in un determinato contesto. In questo caso sarò ricorso al pensiero sintagmatico che amplia il concetto di enciclopedie e dizionari mentali per includere tutte quelle situazioni che non rispecchiano la definizione canonica degli eventi. Tornando quindi all'ipotesi di A dobbiamo concludere che, in questa seconda veste, ciò che non è A corrisponde a qualcosa di diverso e non di opposto.

Le caratteristiche del Pensiero Narrativo applicate alle interviste autobiografiche

Abbiamo visto come la compresenza di due tipologie di pensiero costituisca più che un'opposizione di termini una vera e propria apertura verso una integrazione di due modalità diverse per approcciare all'analisi di una determinato fenomeno, sia esso riferito al comportamento che all'interpretazione più ampia del Mondo fisico e sociale. Esamineremo ora un possibile impiego delle caratteristiche del pensiero narrativo applicandole a due interviste effettuate presso la Casa dell'Emigrante di Fiumerapido Sant'Elia, in provincia di Frosinone, che hanno coinvolto due emigranti italiani rientrati dal loro soggiorno estero in zone francofone della Svizzera e della Francia.

I connotati caratterizzanti il pensiero narrativo, individuati anche da Smorti, presentano delle qualità spesso confinanti e non propriamente adattabili ad una griglia interpretativa. Mi limiterò dunque a citare soltanto quegli elementi distintivi ai quali sono ricorso per individuare aspetti potenzialmente significativi rilevati nell'analisi dell'intervista. In particolare mi riferirò a:
1) Sequenzialità dell'intervista analizzata in relazione ai quattro temi principali: Cronologico, Professionale, dei Luoghi e dei Personaggi.
2) Intenzionalità del narrante rilevata attraverso gli scopi emersi dalla dimensione del racconto autobiografico.
3) Opacità referenziale, ossia la modalità con la quale il soggetto interpreta e/o percepisce la sua relazione con il mondo esterno a partire dalla sua persona o dalle relazioni che ha instaurato nel corso delle sue vicende.
4) Violazione della canonicità. Questa categoria, come precedentemente riferito, è stata indagata a partire da tutti quegli eventi che non rispecchiano la modalità canonica entro la quale dovrebbero esaurirsi. Tutti noi siamo portati a generare una serie di piani e di programmi per raggiungere determinati scopi a breve, medio o lungo periodo, ma accade che interferiscano nelle nostre azioni degli imprevisti che ci distolgono, momentaneamente o permanentemente dal nostro obbiettivo. Tale elemento di rottura è ciò che risiede alla base del pensiero narrativo; il punto di partenza dal quale si attiva il dispositivo della narrazione.

DOAJ Content

M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

L'elaborazione grafica dei risultati è stata predisposta sulla base del numero di sequenze narrative presenti nell'intervista in relazione alle tre età fondamentali del soggetto: dalla nascita alla partenza, durante il soggiorno e dal rimpatrio al momento di realizzazione dell'intervista. I grafici bar consentono di visualizzare facilmente il numero di sequenze che compaiono nella trascrizione, mentre quelli line, offrono la possibilità di verificarne l'evoluzione in merito all'intero periodo, facilitandone una visione di insieme.

Partendo dall'interviste realizzate con G. e V. è interessante notare i due diversi impianti strutturali della sequenza narrativa. Mentre G. ricorre prevalentemente all'utilizzo di luoghi fisici per descrivere la sua esperienza autobiografica (25 Frames) [1] accompagnati in seconda battuta dalle sequenze cronologiche (18), V. presenta una spiccata preferenza per i temi narrativi riferiti ai Personaggi (22) e ai Luoghi (23). Tale analisi riguarda il periodo individuato da entrambe come fortemente produttivo, quello del soggiorno all'estero. Se, infatti, ritenessimo opportuno evidenziare il numero di anni complessivi, presente nella ripartizione delle tre età fondamentali, scopriremmo che il periodo migratorio, quello centrale, è percepito da entrambe come la fase più interessante. Considerazione questa, estrapolata dalla successione dei dati sequenziali presenti nei periodi pre e post-migrazione. Cercando di far luce maggiormente su questo aspetto, si ritiene opportuno sommare i dati dei periodi che vanno dalla nascita fino alla partenza e dal rimpatrio fino al momento dell'intervista confrontandoli, per quantità, a quelli del soggiorno estero. Per G., ad esempio, gli anni di emigrazione sono 29 su 62, mentre per V. si quantificano in 25 su 61. Andando a sommare le sequenze narrative presenti in tali periodi scopriremmo che per V la dimensione dei Personaggi, prediletta nella fase del soggiorno, si riduce sensibilmente a 8 (5+3) rispetto alle 22 del periodo migratorio. Stesso discorso vale per i luoghi che scendono rispettivamente da 18 a 9 (6+3). Anche per G. l'andamento produttivo delle n sequenze si rivela decisamente ridotto passando da 25 a 9 per il tema dei luoghi e da 18 ad 11 per quello cronologico.

Appare opportuno avviare una riflessione sulla prima comparazione di questi dati tra i due intervistati. G. sembrerebbe prediligere i due elementi fondanti della narrazione migratoria, il Tempo e il Viaggio. Il primo opera attraverso una sospensione, il secondo verso una continua mutazione. L'emigrante G., infatti, ha sempre in mente la sua idea di Ritorno che si configura come un evento di realizzazione, sul quale nutre profonde aspettative che sono rafforzate dal distacco fisico dal luogo di origine e dall'immutabilità apparente del mondo intimo, interiore. Il confronto sulle leve generazionali compare nella narrazione con toni aspri, forti, che richiamano a quella dimensione "paradisiaca" tipica di chi è intento a ricordare un passato spesso edulcorato e spurio dalle difficoltà intercorse. I luoghi fisici e le date che ricorrono nella sua narrazione, potrebbero farci pensare ad una forma di ancoraggio utile ad ostacolare quel senso di disintegrazione che appare opportuno pensare sia stato vissuto dal soggetto, una volta strappato alla quiete del mondo familiare in un'età decisamente precoce. La dimensione del Viaggio invece è manifesta e si snoda attraverso una serie di percorsi in luoghi geografici diversi dovuti al tipo di attività intrapresa come autotrasportatore. G. sogna di abitare in paesi stranieri caratterizzati dalla loro similitudine con la sua Italia. Mostra inoltre una forte propensione al viaggio, al desiderio di cambiamento, probabilmente nutrito dal distacco coercitivo con la propria realtà territoriale di origine. Questa ipotesi può essere confermata dalla diminuzione del ricorso al tema dei Luoghi che riscontriamo a partire dal suo ritorno. Nonostante sia giunto in Italia in piena età lavorativa, il desiderio di scoprire luoghi diversi è scemato parimenti alla sua volontà di stabilizzarsi in modo permanente nel comune di Sant'Elia Fiumerapido.

Per quanto riguarda l'intervista di V. la situazione presenta dei dati diversi. La scelta di emigrare è maturata autonomamente dopo la perdita del padre. Abbandonata la scuola ha deciso di seguire le orme dei suoi fratelli che già si trovavano in paesi stranieri. Le difficoltà economiche anche in questo caso hanno rappresentato il leitmotiv dell'emigrazione. Le scelte di V. sembrano mirare ad un'autorealizzazione in parte già intrapresa nel suo paese di origine. Manifesta da subito il desiderio di avviarsi alla carriera di Barbiere e compie i passi giusti per concretizzare il suo scopo. Rispetto a G. la sua dimensione è fortemente multiculturale, e non solo per via della realtà sociale presente in Francia, ma per una sua naturale propensione a considerare l'Uomo un essere unico al di là dei connotati culturali che lo caratterizzano. Questa inclinazione lo porta a scegliere una narrazione che predilige i personaggi (22) e i luoghi (18). Contrariamente a G. però, le sequenze narrative che presentano riferimenti geografici sono perlopiù corrispondenti al territorio francese ed in particolar modo a Parigi. La curva del suo grafico line mostra una scelta di temi quasi identica nel periodo pre e post emigrazione, ma i personaggi in questo caso scendono da 22 a 8 (5+3) se comparati con la somma algebrica dei periodi suddetti. Il tema legato ai luoghi invece si dimezza da 18 a 9 (6+3), ma in entrambe i casi di V. e G. è interessante sottolineare un andamento uniforme nella scelta dei temi per sequenze narrative durante gli anni che anticipano la partenza e quelli del ritorno in patria.

Le curve grafiche, infatti, non subiscono svolte in ascesa o in diminuzione e la loro distribuzione sui quattro temi prescelti si rivela omogenea. Passando invece all'analisi dei dati sull'opacità referenziale, si evidenziano immediatamente le profonde differenze che affiorano tra i due soggetti. Per V. troviamo una sviluppo notevole della percezione del mondo rispetto al proprio Sé (18) ed una corrispondente visione percettiva della realtà rispetto alle relazioni decisamente più bassa (10). Questi dati sono corroborati dall'assenza di dialoghi diretti riportati nella narrazione e riferiti ai personaggi incontrati nella propria vita. V. infatti si limita a generalizzare le sue amicizie collocandole in una dimensione professionale più che personale ("Dopo ho conosciuto tanta gente anche di alto livello… Avevo tantissimi amici dottori, medici, colonnelli, avvocati…"). La sua percezione della realtà sembrerebbe rilevare l'esistenza di un mondo fenomenico a partire dal proprio Sé, mentre gli altri personaggi ruotano intorno alla sua dimensione individuale in modo del tutto indiretto. E' improbabile non constatare nelle sue esternazioni verbi di coniugazione passiva e non attiva quando si rivolge ai cosiddetti "amici".

Ulteriore motivo di riflessione in questa direzione è l'assenza di un "maestro di vita", di una figura che compaia come decisiva per la sua realizzazione, al di là dell'apporto della moglie che ancora una volta viene valutata a livello professionale e non individuale ("Se avessi avuto una donna incapace non avrei potuto fare tutto questo…"). La sofferenza provata durante il distacco in età adolescenziale e varie volte ripresa nel corso del racconto, sembrerebbe abbia favorito un ripiegamento su Sé stesso piuttosto che un'apertura verso gli altri nella prospettiva di relazioni sostitutive a quelle familiari. La situazione a livello narrativo tende invece a rientrare nel periodo post migratorio dove i dati emersi rilevano una sostanziale parità (11 per le sequenze rispetto al Sé e 10 per quelle rivolte alle relazioni) di vedute. Nell'intervista di V. invece è possibile evidenziare una equanime distribuzione dei risultati delle n sequenze narrative : 17 per quelle rivolte al Sé e 16 per quelle relative alle relazioni. V. infatti punta molto, durante i suoi anni di soggiorno all'estero, a costituire rapporti con altri emigranti magrebini provenienti dall'Algeria. Pur riportando un solo dialogo diretto, rivolto ad altre persone diverse dalla sua, V. tende a ricorrere a sistemi giustificativi delle ribellioni in atto durante gli anni 60 ad opera degli algerini. Nel suo racconto compare inoltre il cognato come riferimento certo e indispensabile per il raggiungimento di una buona qualità della vita.

L'uso dei verbi, seppur coniugati maggiormente nel passato prossimo o nell'imperfetto, rivelano un riconoscimento implicito al diritto di esistenza e di "contagio" da parte di altre persone con valori culturali diversi dai suoi. In questo caso quindi, l'aver vissuto una dimensione di abbandono forzato ("Io ho vissuto come un orfano…") ha favorito lo sviluppo di una rete relazionale intensa volta a facilitare quel dinamismo interiore tra il proprio Sé e quello appartenente ad altri individui. Nella fase di rientro, come accade per G., assistiamo ad una diminuzione delle sequenze narrative che rivelano la percezione del mondo (8 per il Sé e 5 per le relazioni), ma nonostante questo V. non accetta l'idea di tornare in Italia senza rendersi utile. Cerca di capitalizzare la propria esperienza in un'ottica migliorativa per gli altri emigranti. Porta avanti associazioni sia all'estero che in Italia volte a garantire un assistenza a coloro che decidono di rientrare o di soggiornare nel nostro Paese. La sua percezione di emigrante "assistito" dal benessere francese, lo conduce a trasformare il suo status professionale e personale, passando da soggetto passivo ad agente attivo di cambiamento. Un ulteriore dato aggregante che compare all'interno delle due storie è l'assenza di un conflitto generazionale nei confronti dei valori culturali vigenti nella loro epoca. Pur avendo vissuto in una fase di profondi stravolgimenti intellettuali inaugurati con l'avvento del '68, sia G. che V. sembrano non averne risentito. Il primo, infatti, non ne accenna minimamente, mentre il secondo si eleva ad osservatore esterno che sembra non percepire l'esistenza di una richiesta che vada oltre le esigenze politiche di quel tempo. Si chiama fuori, con gli altri italiani presenti sul posto, perchè afferma che quella battaglia non era la loro ma riguardava solo i francesi che a suo dire sarebbero molto determinati nel rivendicare i diritti umani che gli spettano. E' quindi palese un'estraneazione rispetto al contesto globale dei movimenti del '68 che non sono minimante associati alle agitazioni e alle manifestazioni che avvenivano in Italia nello stesso periodo.

Gli ulteriori dati relativi agli scopi e alla violazione della canonicità possono rilevare semplicemente rispetto alla loro utilità nell'individuare dei punti di forza dai quali entrambi i soggetti ripartono per giungere ad una loro completa realizzazione. La ricerca di un'autonomia sembrerebbe interessare i due racconti in una logica di approccio trasversale. Sia G. che V. si adoperano fattivamente nel concretizzare i loro obbiettivi, ma la differenza risiede nel fatto che G. soccombe alla realtà italiana percepita al suo rientro, evita di adoperarsi affinché la condizione pre-esistente sia veicolata verso un cambiamento. V. invece si attiva con tutte le sue forze per modificare l'impassibilità delle istituzioni italiane nei riguardi degli emigranti, portando avanti sia la sua professione di barbiere che quella di consulente per l'orientamento in una logica dove la prima non compare durante il resoconto autobiografico mentre invece spicca per fierezza e preferenza accordatale la seconda. La Violazione della canonicità non ha pretese comparative, si limita ad illustrare le diverse modalità con le quali è possibile dare vita ad un racconto. Quando l'esigenza di una prospettiva a lungo raggio viene modificata dall'imperversare di eventi inattesi, si attiva il dispositivo narrativo alla ricerca di una spiegazione logica o di un rimedio per attenuare la distanza tra percepito ed esistente. Il ricorso in questo caso alla psicologia popolare individuata da Bruner fa riferimento alla capacità da parte dei soggetti di spiegarsi

l'evoluzione dei propri stati d'animo interiori rapportandoli con le motivazioni esterne delle altre persone. Basti rilevare la modalità con la quale sia G. che V. cercano di comprendere il rifiuto del loro paese nel destinargli un'accoglienza meritata, ovvero nel validare le prese di posizione degli emigranti algerini per V. e degli atteggiamenti ostili e chiusi percepiti nel carattere degli svizzeri da parte di G.

Conclusioni

Abbiamo visto quindi come sia possibile analizzare alcuni dati certi nel resoconto narrativo, giungendo ad una loro interpretazione, non precostituita o preordinata, né tantomeno affrontandola in chiave di semplice restituzione rispetto a quanto riferito dal soggetto interessato. Una sperimentazione che nella sua sostanza ha rivelato la possibilità di adattare una griglia interpretativa che contenga alcuni riferimenti espliciti individuati nel corso di qualunque storia. E' risultata in questo senso particolarmente utile per procedere ad un accostamento e ad una comparazione delle diverse scelte individuali senza scadere in considerazioni di carattere generale valide a falsificare o verificare una determinata teoria pregressa. Potremmo allora affermare che l'analisi narrativa delle storie, resa secondo la prospettiva del pensiero narrativo, consente di sviluppare una lettura più chiara dei riferimenti soggettivi determinando una serie di risultati utili a far luce sulle condizioni dell'esistenza individuale e del procedere narrativo della propria esperienza autobiografica pur limitando il suo campo di azione ad ogni singolo soggetto che viene interrogato e senza alcuna pretesa di validità universale.

Note

1] Il numero tra parentesi indica la quantità n, presente nelle due interviste trattate, delle sequenze narrative emerse durante l'analisi svolta.

Bibliografia

AA.VV., Primapersona rivista semestrale nn. 2,4,5,7,8,9,10,12,17.
AA.VV., Rapporto degli italiani all'estero 2007, Ed. Idos, Roma, 2007.
AA.VV., Storia dell'emigrazione italiana. Partenze, Ed. Donzelli, Roma, 2001.
Anglani B., Teorie moderne dell'autobiografia, Ed. B.A. Graphis, Bari, 1996.
Anglani B., I Letti di Procuste, Ed. Laterza, Bari, 1996.
Atkinson R., L'intervista narrativa, Ed. Raffaello Cortina, Milano 2002.
Bruner J., La fabbrica delle storie, Ed. Laterza, Bari, 2005.
Bruner J., La ricerca del significato Ed. Bollati Boringhieri, Torino, 2006.
Bruner J., La mente a più dimensioni Ed. Laterza, Bari, 2005.
Demetrio D., Raccontarsi. L'autobiografia come cura di sé, Ed. Raffaello Cortina, Milano, 1997.
Demetrio D., Autoanalisi per non pazienti, Ed. Raffaello Cortina, Milano, 1997.
Ducci E., Libertà liberata, Ed. Anicia, Roma, 1994.
Ducci E., La Parola nell'uomo, Ed. La Scuola, Brescia, 1983.
Ebner F., La Parola è la via, Ed. Anicia, Roma, 1991.
Halwbachs M., La Memoria collettiva, Ed. Unicopli, Milano, 1996.
Hillman J., Le storie che curano, Ed. Raffaello Cortina, Milano, 1993.
Jung. C.G., L'Io e l'inconscio, Ed. Bollati Boringhieri, Torino, 1997.
Negri A., Stella mattutina, Ed. La vita felice, Milano, 2008, p.13.
Ong W.J., Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola, Ed. Il Mulino, Bologna, 1986.
Ricoeur P., Tempo e racconto, Ed. Jaca Book, Milano, 1993.
Sandars N. K., a cura di, L'Epopea di Gilgamesh, Adelphi, Milano,1986.
Sacks O., L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello, Ed. Adelphi, Milano, 2001.
Schacter, D.L., Alla ricerca della memoria, Ed. RCS Libri, Milano, 2007.
Smorti A., Il sé come testo, Ed. Giunti, Firenze, 1997.
Smorti A., Narrazioni, Ed. Giunti, Prato, 2007.
Smorti A., Il pensiero narrativo, Ed. Giunti, Firenze, 1994.
Tassi I., Storie dell'Io, Ed. Laterza, Bari, 2007.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Periodico elettronico fondato e diretto dal Sociologo Orazio Maria Valastro
Testata registrata n.27/02 del 19/11/02 Registro Stampa del Tribunale di Catania Redazione: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italia
Direttore Responsabile: Orazio Maria Valastro
Iscritto all'Albo Speciale dell'Ordine dei Giornalisti di Sicilia
Periodico diffuso tramite l'host SARL OVH con sede a Roubaix in Francia

info@analisiqualitativa.com | +39 334 224 4018

Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali

Contributi su aree tematiche differenti
M@gm@ vol.7 n.1 Gennaio-Aprile 2009

IL DIARIO PERSONALE COME TESTIMONIANZA DI SÉ E DEL PROPRIO TEMPO

Alessandra Micalizzi

alessandra.micalizzi@iulm.it
Dottoranda in Comunicazione e Nuove tecnologie (XX ciclo) presso la Libera Università di Lingue e Comunicazione IULM. Collabora a attualmente con l'Istituto di Comunicazione della suddetta Università.

"Il racconto reca il segno del narratore come la tazza quello del suo vasaio." (W. Benjamin)

Diari personali e auto-narrazioni

Tenere un diario costituisce una pratica intima molto diffusa proprio perché "lo scrivere di sé risponde al bisogno di sopravvivenza, al di là della memoria" (Cucchi, 1996). Rispetto al vivere inteso come un flusso ininterrotto di eventi inafferrabili nella loro singolarità, infatti, affidare se stessi alla scrittura, significa sottrarla alla sua fugacità, al suo scomparire in virtù del carattere indelebile della parola scritta (ivi). L'autore non si limita, però, a riportare fatti e accadimenti: il diarista cattura e descrive circostanze particolari, idiosincratiche di un tempo e di una cultura, rilette dal suo sguardo personale. Questo intimo bisogno di dare forma all'informe, di selezionare un momento ritagliandolo dal vivere quotidiano, accompagna da sempre l'esistenza dell'uomo [1] e la ricchezza del materiale prodotto in secoli di storia è stato utilizzato da varie discipline attirando, anche l'interesse degli studiosi del sociale [2].

La sociologia, rispetto ad altre scienze umane, ha tardato molto a utilizzarlo sia come strumento di raccolta dati sia come vero e proprio oggetto di studio. Le ragioni di tanta diffidenza verso il materiale autobiografico sono da attribuire all'annosa disputa tra l'uso di metodologie quantitative e qualitative che ha a lungo animato gli ambiti accademici. L'esigenza di elevare la sociologia a rango di scienza ha per lungo tempo indotto gli studiosi a sostenere un approccio scientista volto ad assicurare misurabilità, standardizzazione e quindi attendibilità del dato. Secondo Cipriani (1995), invece, è proprio nei diari, come nel resto del materiale autobiografico, che è possibile rintracciare, sparsi all'interno del testo, contenuti salienti e profondi di elevata significatività e dal valore superiore rispetto al dato ottenibile da questionari e domande preconfezionate [3].

Il diario costituisce l'opera aperta per eccellenza perché manca ogni forma di progettualità, un disegno certo rintracciabile a lettura compiuta (Del Re, 1996) e ciò è sottolineato dall'espressione stessa con cui si indica la pratica dello scrivere, "tenere un diario", che sottolinea il suo dispiegarsi nel tempo (Scalari, 1996). Certamente, esiste un forte legame con la dimensione temporale in virtù della cadenza quasi quotidiana della

scrittura da parte dell'autore. Ma l'aspetto più significativo legato al tempo è proprio la sua concretizzazione attraverso l'atto di riportare nero su bianco un pensiero o un episodio: si condensano circostanze spazio-temporali delegandole ad una memoria esterna e concreta costituita dal diario. E la condensazione del presente nelle parole e nella data posta in alto sul foglio esimono l'azione dall'oblio tanto che Zampolini (1996) definisce questo tempo un "presente conservato". Nel diario esiste anche una dimensione spaziale. Paesaggi, quartieri, città, ambienti domestici, luoghi degni di nota descritti più o meno minuziosamente dalle parole dell'autore danno le coordinate per i propri vissuti intimistici, facendo da cornice alle tracce di sé, disseminate nel testo, di sentimenti e di esperienze emotive. Potremmo ritrovare proprio nel bisogno di un tempo e di uno spazio personale una delle principali ragioni che sottendono alla volontà di scrivere un diario. Interessante, in tal senso, la riflessione di Del Re (1996) che, come studiosa ma soprattutto come autrice del suo diario personale afferma: "il mio diario è la mia piccola personale rivoluzione contro il tempo e contro lo spazio sociali che mi contengono e mi sostengono, sì, ma anche mi costringono, mi limitano e mi definiscono come essere sociale, come soggetto potenziale di mille azioni e di mille reazioni".

La certezza della segretezza di quelle pagine permette a chi scrive di aprirsi, di raccontarsi e, in questo modo, di ritrovare quei frammenti di sé disseminati nel quotidiano, di scoprirli per conoscerli e accettarli. Il diario, come filo rosso da tenere stretto nel labirinto del proprio io (Scalari, 1996), funge da bussola in questo viaggio intimistico e interiore attraverso la scrittura, svolgendo funzioni "terapeutiche" di sfogo e di sollievo: fa sì che il vissuto, concretizzandosi nel testo, si distanzi e diventi riconoscibile (Scalari, 1996). E', infatti, nell'azione del raccontarsi a se stessi che si verifica ciò che Demetrio (1996) ha definito "bilocazione cognitiva" ovvero la capacità di processare e rendicontare l'esperienza attraverso la separazione dello sguardo, dell'io che narra dall'attore che compie l'azione.

Accanto alla dimensione puramente ontologica, per dirla con Somers (1992), e identitaria si affianca una dimensione pubblica o per meglio dire socio-relazionale. I diari raccontano la storia dell'individuo intessuta di legami affettivi e familiari, del contesto culturale di riferimento, delle norme sociali condivise, dei vincoli e delle opportunità del suo tempo. L'organizzazione dei ricordi in forma narrativa, infatti, costituisce un'occasione per realizzare il riconoscimento di sé ma anche per sentirsi parte di una storia comune: nel racconto il narratore raccoglie indizi di altre biografie per lui significative e costruisce la trama della sua storia in conformità con "la traccia" dettata dalla cultura di appartenenza. "Ogni narrazione è dunque un'attività collaborativa e negoziale in cui il protagonista deve tener conto della presenza e dell'agire degli altri" (Sarbin, 1994 in Poggio, 2004).

Il bisogno di intimità si ricollega a sua volta alla solitudine: il diario, infatti, costituisce o sostituisce amici, affetti e amori, "presenze assenti" o da proteggere "assumendo su di sé scoperte, messe a nudo che, se venissero esplicitate, provocherebbero ferite" (ivi). Ecco che possiamo riconoscere al diario una funzione vicaria rispetto al bisogno di relazione e intimità con l'altro (ivi). Ma il diario è anche custode e in quanto tale rappresenta un importante archivio per la memoria, una testimonianza personale che racchiude in sé frammenti della società e della cultura del proprio tempo. Infine, una dimensione particolare legata alla scrittura diaristica è la spontaneità: "si tratta di una spontaneità complessa e molteplice, ambigua e disordinata, che dà luogo a correzioni, abbattimenti, ricercatezze anche formali" (Cordati, 1996). Il diario, dunque, può essere considerato come un'opera di confine tra segretezza e bisogno di relazione, tra testimonianza e verità personali, tra narcisismo e masochismo, infine tra il monologo rivolto a se stessi e il dialogo con l'altro, sostituito dal diario (ivi).

La ricerca empirica

La ricerca che di seguito proponiamo offre un'analisi qualitativa del contenuto di 30 diari di donne, giovani e mature, vissute tra gli anni 50 e i giorni nostri al fine di ricostruire tre macro funzioni della narrazione [4] (Atkinson, 2002) ovvero quella intima (o psicologica), quella sociale e quella definita cosmologico-temporale. Abbiamo cercato di approfondire ciascuna funzione individuando degli aspetti più specifici ad esse riconducibili e rintracciabili nei testi a nostra disposizione.

La funzione intima del diario è riferibile ai contenuti relativi alla presentazione del proprio sé, al modo di percepire il rapporto con la scrittura e al ruolo, implicito o esplicito, che l'altro non definito assume come referente della propria storia.

La funzione sociale è afferente alle tracce testuali lasciate dalle diariste in riferimento alle relazioni interpersonali con particolare riguardo per i rapporti parentali, amicali e amorosi. Infine, la funzione cosmologico-temporale è relativa al modo di "sintonizzarsi" rispetto all'universo che ci circonda.

Ci è sembrato opportuno, in questo caso, declinarlo ulteriormente in due micro-dimensioni. La prima è relativa al tempo libero inteso come il suo impiego in attività che possano scandire o meno la quotidianità, dando maggiore rilievo ai consumi mediali; la seconda concerne il tempo visto come periodo storico particolare in cui le vite delle diariste sono inserite e possono in tal senso dare testimonianza.

Al fine di riuscire a rilevare non solo le differenze fra generazioni ma anche all'interno dello stesso periodo storico per fasce d'età, abbiamo preso in considerazione 16 diari di giovani donne (dai13 ai 19 anni) e 14 redatti in età più matura (dai 26 in poi). Questo ci ha permesso, come si vedrà nel corso della presentazione dei risultati, di potere sottolineare, laddove presenti, le differenze dettate non solo dal periodo della propria

vita ma anche dal proprio contesto storico-sociale.

Entriamo nel merito della trattazione presentando singolarmente i risultati relativi a ciascuna funzione e supportando l'analisi con stralci di testo tratti dai diari.

L'intimità del diario

Le prime frasi di ogni diario sintetizzano il bisogno che sottende la scrittura intima richiamato da un evento scatenante o da uno stato d'animo preciso e dal materiale analizzato si possono evincere differenti ordini di motivazioni. In alcuni casi emerge un forte bisogno di condivisione della propria esistenza; il diario avrebbe quindi una funzione vicaria, di sostituzione delle relazioni reali assenti, necessarie per cedere parte del "peso emotivo" che certi vissuti generano: "oggi, 17 maggio, apro questo mio piccolo diario che diventerà d'ora in poi, il mio confidente. Racconterò tutti i miei sentimenti, stati d'animo e giorno dopo giorno annoterò tutto ciò che viene a colpire la mia mente".

Talvolta, invece, la decisione di iniziare a tenere un diario dipende dal bisogno di confinare, per custodire, certe sensazioni diventate scomode compagne del quotidiano, fungendo da memoria "esterna", diga di emozioni necessaria alla sopravvivenza: "Vorrei buttar fuori quella morsa che mi sta distruggendo ma a volte il mio vocabolario è insufficiente e le parole sminuirebbero quello che provo".

Il ritagliare un proprio spazio interiore può rispondere anche al bisogno di riflettere sul mondo e su se stessi, a mettere nero su bianco quel processo autoriflessivo per prenderne maggiormente coscienza oggettivandolo nella scrittura. In altri casi iniziare un diario risponde al bisogno latente di scrivere che prende forma a partire da un episodio scatenante, da circostanze specifiche che portano ad un cambiamento "caro diario, oggi è l'ultimo giorno di scuola . L'ho trascorso in modo più vivace e sereno di prima. Non ero contenta dentro di me...".

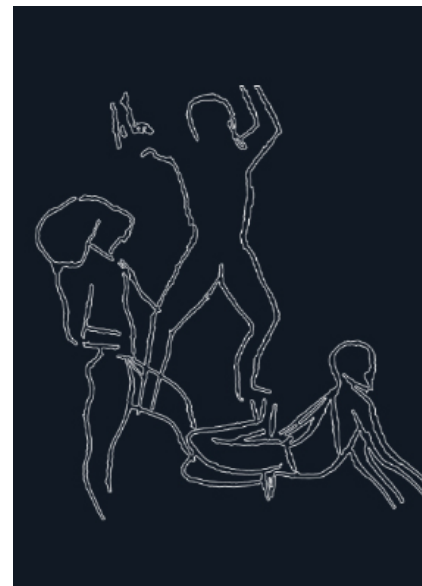
In qualsiasi diario personale, uno degli aspetti che emerge con maggiore forza è quello della segretezza, manifestata spesso dai resoconti per tenere il diario lontano dalla portata di possibili occhi indiscreti: "mio caro diario, è notte ed io sono in bagno a scrivere perché non voglio che nessuno sappia che ti scrivo". Sotto il letto, sopra armadi irraggiungibili, fra gli scaffali: al diario spettano sempre collocazioni bizzarre a tutela dei contenuti e, talvolta, anche della pratica stessa della scrittura.

Un elemento discriminate del proprio rapporto con il quaderno dei segreti è rappresentato dall'uso o meno di espressioni dialogiche. Possiamo definire "dialogico" il diario in cui l'autrice si rivolge a un "qualcuno" reale o immaginato, che spesso coincide con il diario stesso. La personificazione dell'oggetto si traduce nella sua piena investitura ad amico del cuore, confidente speciale delle proprie emozioni e dei propri vissuti. Definiamo "monologico" il diario più introspettivo in cui la dimensione prevalente è quella del racconto a se stessi, della conversazione intima con le proprie emozioni, che non ammette neppure in forma discorsiva la presenza dell'altro.

In rari casi si scorge nella parole delle diariste un riferimento al possibile lettore usato in due accezioni: come giudice, strumento di paragone per evidenziare quei tratti sopiti nella riflessione su se stessi, o come testimone, destinatario ultimo di confidenze ritenute per l'appunto verità.
Possiamo quindi distinguere la figura dell'altro come destinatario delle propria intimità in quattro differenti ipotetici interlocutori:
- il proprio sé;
- il diario stesso;
- persone significative del proprio passato;
- lettori ipotetici collocati in un tempo e in uno spazio diverso da quello dell'autrice.

Altro elemento distintivo dei diari è il tipo di contenuti custoditi in esso. Immaginando gli estremi di un continuum individuiamo da un lato il diario descrittivo e dall'altro il diario introspettivo.

Nel primo caso la scrittura funge da rendiconto giornaliero più rivolto a fatti ed episodi della propria giornata, più orientato all'esperienza che alla dimensione intima. Dall'altro lato troviamo la scrittura di chi fa un vero e proprio percorso per conoscere se stesso alla ricerca delle sue zone d'ombra. La dimensione spaziale è quasi assente o comunque relegata a contesti ristretti come può essere la stanza di un albergo, il proprio letto o la scrivania. Mancano le descrizioni dei luoghi e anche le sensazioni percettive ad essi legate; dominano invece ossessive puntualizzazioni sulle emozioni di un dato momento, sui sentimenti più profondi legati anche a fatti del passato, dell'infanzia e della giovinezza. Un simile percorso è evidentemente più semplice nell'età matura quando il vivere il presente significa "correggere" o adeguare esperienze del passato.

Non emergono grandi differenze intergenerazionali a prova del fatto che il diario sembra rispondere a bisogni reconditi e presenti in ogni tempo; al contrario, in genere è possibile scorgere motivazioni differenti nelle diariste di diversa età, che pur vivono negli stessi anni. Le più giovani tendono a tenere diari descrittivi e dialogici, mentre le motivazioni sottese sono spesso legate a episodi precisi che vengono riportati come incipit del loro diario, utilizzandolo solitamente per colmare il loro bisogno di relazione e condivisione di esperienze della loro età.

DOAJ Content

M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

Le donne più adulte non eleggono interlocutori privilegiati nella loro conversazione con se stesse: utilizzano il diario come luogo di rifugio da una realtà spesso poco gradita e insoddisfacente. Come se si trattasse di un quaderno dei bilanci, fanno i conti con loro stesse, con i loro amori, con gli altri significativi da cui non si sentono comprese. A differenza delle giovani autrici, le donne più mature tendono a fare molti riferimenti al loro passato, all'infanzia, ad episodi a cui addebitano scelte compiute, privando il racconto sia di una contestualizzazione spaziale che temporale: manca quell'ancoramento al quotidiano, all'oggi, tipico delle rendicontazioni minuziose delle adolescenti. L'introspezione, dunque, non è rivolta al presente né al prossimo futuro ma assomiglia di più a un rimuginare il passato.

Funzione sociale

Le diariste fanno i conti quotidianamente con la loro realtà sociale e culturale legata ai vissuti delle relazioni che colorano l'esistenza e spesso entrano a far parte dei loro racconti personali. Nei diari si rintracciano facilmente tre principali aspetti della sfera sociale che si manifestano nelle relazioni parentali, amicali e amorose.

Si riscontrano, com'è ovvio, evidenti differenze intergenerazionali che abbracciano essenzialmente tre periodi: il primo include gli anni 50 e gli anni 60, il secondo gli anni 70, periodo di grossi cambiamenti in ambito sociale, e il terzo abbraccia gli anni 80 e 90 fino ai giorni nostri.

Nel primo troviamo una relazione familiare orientata al riconoscimento dei modelli di riferimento e la volontà ad accettarli come corretti e adeguati; la violazione delle "regole sociali" apprese in famiglia genera paura, timore di non essere accettate e di rischiare il rifiuto da un contesto "sicuro" "il pensiero che i miei familiari non mi stimano mi uccide…le mie zie mi hanno insegnato a stare zitta e a subire, a non ribellarmi, neanche quando era giusto…". Al centro di descrizioni familiari vi è spesso la figura del padre raccontata come una "personaggio" della famiglia con un ruolo ben preciso: quasi assente dalla quotidianità domestica, esercita il suo potere sociale di capo famiglia attraverso il timore più che il rispetto. Anche il ruolo materno è spesso freddo e poco intimo, orientato più a fungere da esempio dell'incarnazione dei costumi del suo tempo. E' chiaro che il dialogo è una dimensione spesso assente nelle relazioni familiari:"con lei (la madre) non mi sono mai confidata in nessuna cosa: chissà che cosa pensa di me e forse mi chiederà che cosa penso io di lei? Non lo so; sono, e credo saranno, domande senza risposta…".

La famiglia anni 50 è un contesto rigido dove anche il ruolo dei fratelli è stabilito a priori e deve essere rispettato e riconosciuto dagli altri membri: così spesso il diario diventa custode di litigi per colpa di chi per "diritto di nascita" precede l'altro.

I diari degli anni 70 raccontano un altro registro di storia familiare: i modelli rigidi sopravvivono a stento agli scontri e alle battaglie portate avanti dalla nuova generazione. E spesso l'oggetto del contendere è quella libertà di azione e di decisione difficile da concedere per chi è cresciuto in altri tempi: "sono molto arrabbiata con mio padre perché non mi lascia nessuna libertà; mio padre è un uomo sbagliato, posto dal destino in un'epoca sbagliata: sarebbe dovuto nascere nell'800".

La relazione con il mondo dei grandi per le generazioni dagli anni 80 in poi, invece, ruota intorno a un concetto chiave: il bisogno di un rapporto. L'idea che ci sia maggiore possibilità di dialogo con gli adulti di casa comporta anche la conquista di un certo ruolo decisionale da parte dell'adolescente che acquisisce una voce nel processo decisionale soprattutto per le scelte che lo riguardano. I diari lasciano traccia anche delle situazioni familiari, un tempo forse più atipiche, come il caso del divorzio dei genitori o della loro separazione in casa: "arrivata la lettera del giudice per il divorzio fra mio padre, "il dittatore", e mia madre, "dispiacere 10 e lode". Ci sono scritte delle bugie, mio padre si è messo a piangere, anch'io; mi ha detto sii forte non far vedere a tua madre che piangi!…. non è colpa mia!".

Nei diari delle donne adulte emergono spesso ricordi legati all'infanzia e alle figure che l'hanno caratterizzata come cicatrici o punti di forza acquisiti un tempo e adesso oggetto di discussione: "ricordo fin troppo bene il tuo autoritarismo, l'esigenza di essere padre padrone per farsi rispettare, perché solo così un padre compie il suo dovere". I genitori ritornano spesso anche come termine di paragone rispetto all'esperienza di madre vissuta dalle diariste magari in prima persona, soprattutto nel tentativo di non ripetere errori subiti nel ruolo di figli.

Ma la sfera sociale non si esaurisce nel contesto familiare. I diari sono ricchi di avvenimenti che riguardano la vita fuori dalle mura domestiche e che implicano quindi il relazionarsi al gruppo dei pari e le esperienze amorose. Sebbene il diario assolva spesso questa funzione suppletiva rispetto a figure di confidenti, non mancano i riferimenti costanti agli amici con cui si dividono esperienze più o meno felici e che diventano compagni di viaggio di quel processo di crescita che porterà le giovani adolescenti alla maturità. La descrizione di circostanze condivise con amici costituisce, in qualsiasi epoca, il tema centrale di molti diari adolescenziali soprattutto quando riguardano episodi che segnano la svolta nell'inserimento in un nuovo gruppo o nel riconoscimento del proprio ruolo: "il bilancio del mese è positivo, anche se sono stata malata, perché ho saputo imporre la mia personalità alla classe e sono uno dei membri del cosiddetto gruppo". Gli elementi distintivi intergenerazionali sono soprattutto legati al margine di libertà lasciato dai genitori nella gestione delle proprie amicizie e ai luoghi/circostanze deputati all'incontro e alla socializzazione. Nel primo caso, i diari tengono traccia dei numerosi vincoli soprattutto di carattere sociale che condizionano le scelte

delle ragazze vissute negli anni 50 e 60 a fronte di una maggiore ribellione, negli anni 70, e di una conquista vera e propria, negli anni successivi, di un margine maggiore di libertà. Riguardo invece alla gestione degli spazi, se fino agli anni 70 i principali luoghi di ritrovo e di contatto tra adolescenti sono rappresentati da cortili domestici e bar vicino alle dimore, gli adolescenti degli anni 80 e 90 sembrano preferire luoghi prestabiliti come la scuola, gli ambienti adibiti allo sport o contatti mediati come ad esempio quelli telefonici.

Nei diari delle donne più adulte è invece difficile trovare delle figure amicali forti se non come termini di paragone per descrivere se stesse. Spesso le proprie conoscenze, anche se intime, si traducono in rapporti "costruiti" sulla base delle aspettative dell'altro, ma che nascondono insoddisfazioni, invidie e incomprensioni, traducendosi in rapporti ambivalenti tra il bisogno di relazione e la difficoltà di comprendere e accettare l'altro.

Altro aspetto molto presente nei racconti delle diariste è la relazione amorosa. L'adolescenza è anche l'età dei primi amori e il diario è da sempre riconosciuto come il confessore per eccellenza di queste passioni spesso passeggere. Attraverso gli stralci di vita custoditi nel diario si possono evincere anche i modelli sociali, soprattutto quelli di un tempo, e i vincoli che portavano al successo o all'insuccesso di una storia d'amore. Emozioni, forti, paure, reazioni bizzarre e imbarazzanti. Il diario diventa il catalizzatore di tutte le energie stimolate da un incontro passeggero e fugace. Una sostanziale differenza intergenerazionale è riscontrabile nel meta-obiettivo della relazione. Se le adolescenti degli anni 80 danno maggiore peso all'esperienza in sé senza troppe ipotesi di lungo periodo, nelle giovani adolescenti degli anni 50 e 60 vi è anche una forte progettualità verso l'ipotetica meta del matrimonio. Non è difficile trovare riferimenti a questo progetto (non desiderio) quasi dato per scontato presente come meta-obiettivo della propria vita: "Io adesso, nell'attesa di trovare un marito, sempre che lo trovo, mi torturo perché mi sto rendendo conto che la mia vita e quella dei Ciompi (gruppo di amici) sono legate assieme da un filo sottilissimo che se si spezza io sono finita!"...

Non mancano i condizionamenti sociali, soprattutto negli anni 50 quando la scelta del proprio compagno deve necessariamente passare al vaglio della famiglia di origine, al giudizio inesorabile del padre che ne valuta la "fattibilità" in termini di corrispondenze di classe e di estrazione sociale. Il diario diventa il confidente dell'inconfessabile: relazioni clandestine vissute con la complicità di conoscenti, baci rubati, sotterfugi di ogni genere per scampare all'occhio vigile dei "sorveglianti". Spesso le storie si colorano di "personaggi" esterni alla coppia ma altrettanto fondamentali alla riuscita dell'incontro clandestino: "Il servitore Carlo è il nostro postino segreto: quando ha una lettera di Lidio, si mette una mano sul petto, così da quel segnale capisco…". Se le relazioni amorose "ufficiali" degli anni 50 e 60 sono pubblicamente riconosciute, quelle clandestine non riescono ad esimersi da occhi indiscreti tanto da giungere ad altrettanta pubblicità. Di certo, in ogni caso, si può parlare di relazioni amorose condivise dove alla diade si accostano altri soggetti che intervengono sulla relazione favorevolmente o negativamente.

Di tutt'altra natura sono i racconti delle donne più mature che appaiono fortemente introspettivi e, in misura differente, lasciano dei margini alla vita di coppia desiderata e alle amarezze di rapporti vissuti spesso con troppi compromessi, lontani dai propri desideri e aspirazioni. In questo senso, il diario si rivela spesso un importante compagno, un partner ideale per vivere le fantasie irrealizzate e per confessare la profonda paura di solitudine. Infine, il tema della passione costituisce un elemento di distinzione generazionale proprio perché legato a determinate costruzioni sociali strettamente dipendenti dal tempo in cui si è vissuti. Negli anni 50, ad esempio, prevalgono i forti condizionamenti educativi e spesso religiosi che inibiscono anche le confidenze sul diario: "A volte ho sentito venirmi meno le forze, in seguito ai tuoi ripetuti inviti all'amore vero: ho invocato l'aiuto del signore e della Vergine santa che mi facesse superare una prova così dura".

Il tempo come coordinata cosmologica

La terza e ultima dimensione oggetto di analisi è quella cosmologica. Atkinson (2002) ci suggerisce che i racconti personali possono "aiutarci a capire l'universo di cui facciamo parte, a integrarci in esso, e possono fornirci una visione più nitida del nostro ruolo nel mondo". Nel corso dell'analisi, quindi, abbiamo tenuto conto anche delle riflessioni contenute nei diari che facessero riferimento a due ambiti distinti: da un lato alle modalità di gestione del tempo libero, con particolare riguardo al consumo mediale e, dall'altro, ai resoconti degli avvenimenti storici che si sono succeduti e di cui le diariste sono state talvolta testimoni attive. In modo particolare facendo riferimento a un arco temporale caratterizzato dalle grandi rivoluzioni mediali, che va appunto dagli anni 50 ai giorni nostri, abbiamo cercato di capire in che modo i media interferiscano con la gestione del tempo libero e che significato o ruolo assumano nella vita delle autrici.

Una prima evidente differenza si scorge nella natura pubblica o privata del proprio tempo libero (vedi graf.1). Fino agli anni 70 i diari sembrano testimoniare un uso condiviso del proprio tempo, un impiego delle ore libere rivolto ad attività che solitamente coinvolgevano altri significativi, familiari, amici o semplici vicini di casa e di quartiere. All'interno di questa dimensione pubblica del loisir si può individuare un tempo ordinario e uno straordinario. Quest'ultimo include tutti quegli eventi che coinvolgono la comunità, che fungono da momento di condivisione e integrazione con essa: "15 agosto. Giorno di sagra. Stasera ho potuto uscire, c'erano anche i fuochi di artificio e tanta gente e in mezzo a quella confusione dopo avere incontrato Lidio presi per mano ci siamo incamminati per il viale che porta al municipio".

Ai momenti straordinari si alternano gli appuntamenti settimanali anch'essi ritenuti impegni inderogabili non solo per il valore personale attribuitogli ma anche per il risvolto sociale ad essi legato. Alcuni impegni

sono meno attesi di altri come la messa della domenica, che comunque funge da momento di incontro e di socializzazione con la propria comunità.

Altro appuntamento settimanale ben più atteso è il cinema, nella maggior parte dei casi sempre domenicale, che funge da premio e da rituale vero e proprio da condividere sia con la famiglia che con gli amici. I diari testimoniano quindi questa partecipazione corale alle prime visioni di film divenuti oggi cult della tradizione cinematografica italiana, come “Roma città Aperta” o “Don Camillo, mon signore ma non troppo”. Possiamo dire che fino agli anni 70 il tempo libero è ben cadenzato da impegni “pubblici” ordinari e straordinari, attesi e obbligati, che coinvolgono tanto la persona quanto il suo intorno sociale. Ad eccezione della lettura, tutti gli altri momenti, inclusa la fruizione mediale, è condivisa con gli altri assumendo soprattutto funzioni socializzanti e di partecipazione alla vita della comunità. E forse la stessa ricerca di intimità per la scrittura del diario è prova di questa pressante presenza della condivisione con l’altro.

Ben diversa la situazione presentata nei diari delle donne più vicine ai nostri tempi in cui i racconti sono prova di un uso sempre più intimo e privato del proprio tempo: occasione di chiusura dei numerosi contatti esterni spesso obbligati, come il lavoro o la scuola per le diariste più giovani.

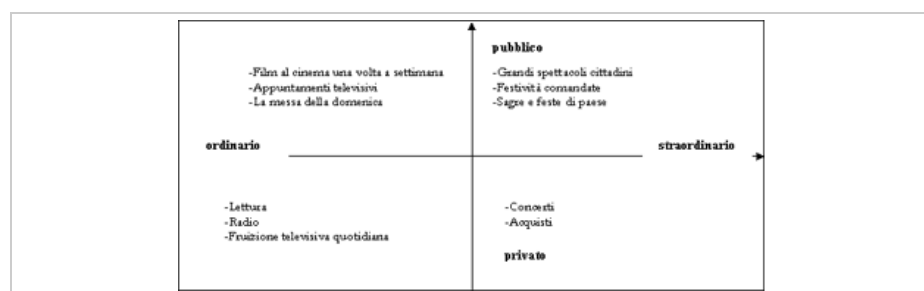



Grafico 1. Il tempo libero

Oltre agli amici e agli impegni sportivi, il tempo libero è trascorso in solitudine e anche la fruizione mediale è sempre di più un’esperienza ordinaria e solitaria. È evidente che la maggiore diffusione della televisione negli ambienti domestici influenzi molto sia la quantità che le modalità di fruizione della TV e anche il cinema perde in parte il fascino dell’appuntamento ritualizzato, per divenire una semplice occasione per qualcosa di diverso. La musica non è più solamente la colonna sonora delle feste da ricordare ma diventa invece una buona abitudine della giornata: “eccomi qui per scrivere due righe, in compagnia della mia radio, sul mio diario”.

Nei diari si trovano riferimenti anche ad avvenimenti storici importanti dello scorso secolo, che fanno del quaderno dei segreti una traccia del nostro passato. È possibile scorgere diversi gradi di interessamento e partecipazione a tali accadimenti che va dal semplice riferimento come spettatore passivo alla partecipazione piena e attiva all’evento. In modo particolare, dai diari analizzati emergono sostanzialmente due grandi temi: gli avvenimenti storici e la partecipazione politica, che, va specificato, è presente solo nei diari antecedenti agli anni 80.

Questi due grandi temi, ritrovati nella maggior parte dei diari, sono poi declinati secondo focus di attenzione e di rilevanza differenti che possono essere così categorizzati:
- la testimonianza: la diarista offre un personale rendiconto dell’evento;
- il riferimento flebile: l’autrice è mera spettatrice dell’accaduto e lo vive con distacco;
- il trasporto attivo: l’accadimento viene vissuto in prima persona e con forte coinvolgimento emotivo.

Cercheremo di entrare maggiormente nel dettaglio proponendo anche alcuni stralci di testo significativi.

Alcune diariste hanno vissuto molto da vicino accadimenti, divenuti oggi fatti storici, sia per la loro prossimità temporale che per quella spaziale. Sono proprio questi i casi che abbiamo definito di testimonianza dell’evento perché le diariste descrivono l’accaduto inserendolo nella propria quotidianità: “sai perché pensavamo che ci fossero i ciompi (nome della compagnia)? Perché c’è stato lutto nazionale per una bomba fatta scoppiare in piazza Fontana e che ha ucciso 15 persone e ferite 90”. Il racconto dell’avvenimento si “intreccia” con la sua vita da adolescente un po’ ribelle. Più profonde e sentite, invece, sono le parole di un’altra diarista:: “sono a casa coccolata dai parenti e desidero fare una cronaca degli avvenimenti di cui sono stata testimone: il ricordare forse mi aiuterà a rassegnarmi. Ero a Firenze il 4 novembre. Le immagini dell’alluvione sono ancora vivissime nella mia memoria e mi fanno male”. I due episodi sono accomunati proprio da questa prossimità spaziale con l’accaduto che inevitabilmente lascia un segno marcato, che trova la sua prima elaborazione a partire dalle parole riportate nero su bianco.

Di natura molto diversa sono invece le brevi citazioni, molto decontestualizzate rispetto ai racconti e alla quotidianità, di quei fatti di cronaca di cui sono mere spettatrici. La scelta del termine non è casuale proprio perché il fatto viene acquisito in quanto episodio di cronaca riportato da TG e radio giornali. Non sembra esserci una piena coscienza di quanto accade in un posto spesso lontano, ma probabilmente, per la rilevanza

percepita, merita di essere citato: "l'anno scorso si minacciava una guerra per ragioni che non conosco, ma poi non si fece per fortuna, le nazioni coinvolte erano: America, Italia, Libia".

Ultimo caso, molto più raro, è quello di racconti di fatti ed eventi vissuti in prima persona come parte integrante del "tassello di storia". Tra i diari a nostra disposizione ve ne sono due degni di nota proprio perché il tema centrale sembra ruotare attorno a un'esistenza segnata fortemente dalla partecipazione attiva al corso degli eventi. Aumenta il phatos dei racconti e le stesse relazioni interpersonali, familiari, i fatti quotidiani vengono riletti e interpretati in funzione del proprio essere parte della storia. Rossella si trova a fare per lavoro il giro del mondo e, fra le tante mete, vi è pure il Vietnam. I racconti sono pieni di dolore e di quel senso insopportabile di impotenza e riluttanza verso ciò che non è compreso e non è voluto. Appena arrivata scrive sul suo diario: "sono a Saigon(...). All'inizio è stato molto brutto avevo tanta paura si vedevano solo soldati armati fino ai denti, intorno all'aeroporto c'erano le barricate con i militari di vedetta, tanti aerei da combattimento e tanti militari spossati dal caldo insistente". Anche Valeria dedica le parole del suo diario al Vietnam, alle sofferenze e ai dolori della guerra ma per sottolineare, confermare il suo pensiero politico che è diventata da tempo la sua ragione di vita: "questa sera gruppi di giovani attaccano manifesti di protesta. Domani l'onorevole Menicacci terrà un comizio in piazza Repubblica...anche Vanessa va a diffondere la voce operaia".

In entrambi i casi il racconto è minuzioso, dettagliato e carico di emozioni discordanti che assumono toni accesi e vivi come la paura di essere scoperti o il fervore per una rivoluzione tanto auspicata. La due giovani donne sono entrambe testimoni e attrici allo stesso tempo di quello squarcio di storia raccontato attraverso le parole del diario.

Conclusioni

Abbiamo cercato di sintetizzare in queste pagine un breve viaggio attraverso la diaristica femminile per sottolineare il valore sociologico di questi manoscritti sia come strumento che e soprattutto come oggetto di studio vero e proprio. Attraverso lo sguardo personale del suo autore, il diario si presta, più di altri tipi di documentazione o di metodologie a restituire intatte immagini di un tempo e di uno spazio già vissuto e per questo molto spesso dimenticato o deteriorato. Una scrittura, in questo caso solo femminile, probabilmente perché la donna ha sviluppato, per attribuzione culturale, la competenza del journey of self-discovery (Del Re, 1996), ovvero la capacità di guardarsi dentro.

La soggettività dello sguardo è superata dal confronto di materiali differenti appartenenti a periodi diversi della nostra storia e l'analisi qualitativa restituisce traccia della ricchezza contenutistica di questo tipo di testo.

Ciascuno di noi attraverso la sua storia non può fare a meno di collocarla in un tempo e in uno spazio ben preciso arricchendo le trame del suo racconto di scorci sociali, storici e culturali che entrano inevitabilmente a fare parte della narrazione stessa.

Tramite le parole delle diariste abbiamo ricostruito questo intimo rapporto con la scrittura di sé e le abbiamo riconosciuto funzioni che vanno dal semplice bisogno di condividere la propria storia al bisogno più profondo di ritrovare se stessi. Fra le parole di ogni racconto, inclusi quelli riportati su un diario personale, si scorge il perenne dialogo dell'uomo con la morte (Abruzzese, 1991), il profondo desiderio di redenzione ed eternità e lo smanioso bisogno di condividere la propria esperienza. Dai loro racconti siamo riusciti a trovare le tracce dei cambiamenti sociali che si sono succeduti dagli anni 50 ai giorni nostri; forse apparentemente scontati, ma che trovano la loro concretezza in testimonianze vere di quel tempo. La prova più affascinante del prezioso valore di quelle parole custodite in un diario è l'emozione profonda nello scorgere, sparse all'interno di una vita personale, i segni di grandi avvenimenti del passato che per noi oggi sono storia e che per loro, allora, erano quotidianità.

Note

1] Rispetto all'origine della pratica, però, riconducibile al V secolo A.C. con la nascita dei bios1, il diario personale è stato confinato per un lungo periodo all'uso privato e trattato come un documento estremamente personale, privo di qualsiasi valenza storica, letteraria e sociale. Bisogna aspettare molto tempo e precisamente il XIX secolo perché confessioni, memorie e autobiografie costituiscano un genere letterario vero e proprio (Pineau, Le Grand, 2002) e, solo molto più tardi, la storiografia rivaluterà cautamente la veridicità dei contenuti di questi documenti personali, elevandoli a fonte di informazione e testimonianza di determinati periodi storici.
2] Il primo lavoro che si possa annoverare fra quelli di stampo sociologico, che abbia avuto il merito di fare un uso rigoroso del materiale autobiografico, è "Il contadino polacco" di Thomas e Znaniecki che ricostruisce gli aspetti sociali della vita di quegli anni attraverso corrispondenze e testimonianze di chi li ha vissuti (Bertaux, 1998).Uno studio che risale ai primi anni 20 e che ha costituito per lungo tempo un'eccezione rispetto alla consuetudine di delegare i metodi qualitativi, con particolare riferimento a diari e storie di vita, a un ruolo ancillare nell'ambito della metodologia di ricerca.
3] La crescita di interesse verso gli approcci qualitativi è stata segnata dalla cosiddetta "svolta narrativa" (Smorti, 1994), una prospettiva sociologica affermatasi recentemente, che riconosce alle narrazioni un ruolo centrale nella storia dell'uomo e della società. Gli universi simbolici di riferimento e i sistemi culturali sono

intessuti di storie, racconti e narrazioni; attraverso il pensiero narrativo (Bruner, 1990), l'uomo dà significato agli eventi e alla realtà; infine, è attraverso le narrazioni che cerchiamo di abbracciare il senso più generale della nostra esistenza e "di tenere insieme i pezzi del nostro sé, altrimenti soggetto a disperdersi nel suo svolgersi nel tempo e nei mille rivoli e nelle maschere sociali dietro cui ci ripariamo" (Di Fraia, 2004).

4] Per un approfondimento sulle 4 funzioni individuate da Atckinson psicologica, sociale, mistico-religiosa e cosmologico-filosofica cfr Atkinson (2002).

Bibliografia

AAVV (1996), Leggere i diari, Gruppo di lettura la luna, Ass. Casa della donna, Pisa.
Atckinson R. (2002), L'intervista narrativa, Cortina Editore, Milano.
Augè M.(1982), Simbolo, Funzione, Storia, Liguori Napoli.
Bertaux D. (1998), Racconti di vita. La prospettiva etnosociologica, Franco Angeli, Milano.
Bichi R. (1998), Il campo biografico: lo sviluppo, le articolazioni, gli approcci e la tipologia, in Bertaux D. (1998), Racconti di vita. La prospettiva etnosociologica, Franco Angeli, Milano.
Bichi R(1999a), Imprenditori che si raccontano, in Bovone L. (a cura di) Vivere in società, Liguori, Napoli.
Bruner J.(1996), The culture of education, Cambridge MA, Harvard University Press.
Cavallaro R. (1985), Sociologia e storie di vita: il testo, il tempo e lo spazio, in Macioti M. (1985), Biografia storia e società. L'uso delle storie di vita nelle scienze sociali, Liguori Editore, Napoli.
Cipriani R. (1995), La metodologia delle storie di vita, Euroma, Roma.
Contati B. (1996), Lo spazio sospeso, in AAVV (1996), Leggere i diari, Gruppo di lettura la luna, Ass. Casa della donna, Pisa.
Corradi C. (1995), Storie di vita intersoggettività in prassi, in Cipriani R., La metodologia delle storie di vita, Euroma, Roma.
Cucchi (1996), A proposito di diari, in AAVV , Leggere i diari, Gruppo di lettura la luna, Ass. Casa della donna, Pisa.
Del Re V. (1996), La luna e i diari delle donne, in AAVV (1996), Leggere i diari, Gruppo di lettura la luna, Ass. Casa della donna, Pisa.
Demetrio D. (1990), adulta. Teorie dell'identità e pedagogie dello sviluppo, Carocci, Roma.
Demetrio D. (1996), Raccontarsi. L'autobiografia come cura di sé, Raffaello Cortina, Milano.
Di Fraia G. (2004), Storie confuse, Franco Angeli, Milano.
Eco U. (1994), Opera Aperta, Bompiani, Milano in Poggio B. (2004), Mi racconti una storia? Il metodo narrativo nelle scienze sociali, Carocci editore, Roma.
Ferrarotti F. (1985), Osservazioni preliminari su ricerca storica, biografia e analisi sociologica in Macioti, M., Biografia storia e società. L'uso delle storie di vita nelle scienze sociali, Liguori Editore, Napoli.
Hess R. (2002), La pratica del diario, Besa Editrice, Nardò.
Jedlowski P. (2000), Storie comuni, Mondadori, Milano.
Lutte G. (1981), A proposito di vite periferia, ne La critica sociologica, n.59 autunno in Macioti, M., Biografia storia e società. L'uso delle storie di vita nelle scienze sociali, Liguori Editore, Napoli.
Macioti M. (1985), Biografia storia e società. L'uso delle storie di vita nelle scienze sociali, Liguori Editore, Napoli.
Macioti M. (1985), Per un'analisi polidisciplinare delle storie di vita, in Macioti, M., Biografia storia e società. L'uso delle storie di vita nelle scienze sociali, Liguori Editore, Napoli.
Macioti M. (1985), L'uso delle storie di vita in alcune ricerche degli anni 50, in Macioti, M., Biografia storia e società. L'uso delle storie di vita nelle scienze sociali, Liguori Editore, Napoli.
Pineau G., Le Grand J.L. (2003), Le storie di vita, Ed. Angelo Guerini e ass. spa, Milano.
Poggio B. (2004), Mi racconti una storia? Il metodo narrativo nelle scienze sociali, Carocci editore, Roma.
Sarbin T. R.(1994), Narrative psychology, Peager Publishers, NY in Poggio B. (2004), Mi racconti una storia? Il metodo narrativo nelle scienze sociali, Carocci editore, Roma.
Scalari N. (1996),. Appunti sparsi, in AAVV (1996), Leggere i diari, Gruppo di lettura la luna, Ass. Casa della donna, Pisa.
Schutz A.(1979), Saggi sociologici, UTET, Torino, in in Di Fraia G. (2004), Storie confuse, Franco Angeli, Milano.
Simmel G.(1908), Soziologie, Untersuchuugen uber die formen del Vergellschaftung, Duncker & Humblont, Leipzig, Die Kreuzung sozialen kreise, sociologie, Munchen in Macioti, M., Biografia storia e società. L'uso delle storie di vita nelle scienze sociali, Liguori Editore, Napoli.
Somers M. (1992), Narrativity, narrative identità and social action: rethinking english working-class formation", in Social science history, n.16 pp.591-630 in Di Fraia G. (2004), Storie confuse, Franco Angeli, Milano.
Smorti R. (1997), Il sé come testo, Giunti gruppo editoriale, Firenze.
Smorti R. (1997), sé e narrazione, in Smorti R., Il sé come testo, Giunti gruppo editoriale, Firenze.
Trzebinski J. (1997), Il sé narrativo, in Smorti R., Il sé come testo, Giunti gruppo editoriale, Firenze.
Zampolini (1996) Discorso su alcuni diari, in AAVV, Leggere i diari, Gruppo di lettura la luna, Ass. Casa della donna, Pisa.
Znaniecki F. (1995), Il valore sociologico dell'autobiografia, in Cipriani R., La metodologia delle storie di vita, Euroma, Roma.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Periodico elettronico fondato e diretto dal Sociologo Orazio Maria Valastro
Testata registrata n.27/02 del 19/11/02 Registro Stampa del Tribunale di Catania Redazione: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italia
Direttore Responsabile: Orazio Maria Valastro
Iscritto all'Albo Speciale dell'Ordine dei Giornalisti di Sicilia
Periodico diffuso tramite l'host SARL OVH con sede a Roubaix in Francia

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights
Periodico elettronico fondato e diretto dal Sociologo Orazio Maria Valastro
Testata registrata n.27/02 del 19/11/02 Registro Stampa del Tribunale di Catania
Redazione: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italia
Direttore Responsabile: Orazio Maria Valastro
Iscritto all'Albo Speciale dell'Ordine dei Giornalisti di Sicilia
Periodico diffuso tramite l'host SARL OVH con sede a Roubaix in Francia

Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali

Contributi su aree tematiche differenti
M@gm@ vol.7 n.1 Gennaio-Aprile 2009

SIMBOLI APPARENTI: RICERCA QUALITATIVA SULL'ESTETICA DELL'IPOD

Riccardo Esposito

spsrcr@gmail.com
Ha conseguito la laurea specialistica cum laude presso la facoltà di Scienze della Comunicazione, la Sapienza di Roma, nell'indirizzo Teorie della comunicazione e ricerca applicata ai media. Collabora con la cattedra di Antropologia Culturale del prof. Massimo Canevacci e con diverse riviste e testate giornalistiche on line.

Ormai i lettori di file mp3 - l'algoritmo di compressione per i brani musicali digitalizzati - sono entrati nel ventaglio delle tecnologie di uso comune, soprattutto per quanto concerne l'universo giovanile. All'interno dell'infinita varietà di marche e modelli però, possiamo sostenere con buona sicurezza che l'iPod, il lettore mp3 della Apple, ha saputo conquistarsi una buona fetta di mercato. I motivi del suo successo commerciale si legano a diversi elementi, tra i quali non possiamo far a meno di citare la capacità dell'iPod di assorbire le interpretazioni simboliche proposte dai suoi fruitori, un processo quasi sconosciuto agli altri lettori mp3. L'iPod non viene inteso sic et simpliciter come un oggetto con relativa funzione ma anche come simbolo, un contenitore di significati mutevoli che gli individui utilizzano per comunicare ai propri simili la loro solidarietà nei confronti del "pensiero Apple". Ma non solo: se tutto ciò fosse vero, potremmo anche immaginare questo lettore mp3 investito da valori estetici a tal punto da trasfigurarsi in orpello da abbinare con il soprabito. È possibile, quindi, pensare all'iPod non solo come lettore di file mp3 ma anche come un qualsiasi monile, gioiello e/o accessorio del proprio abbigliamento?

Questa domanda rappresenta la base della ricerca che verrà approfondita nel seguente saggio, un lavoro che tramite l'utilizzo di tecniche appartenenti all'universo della ricerca qualitativa cerca di dare possibili risposte - mai definitive - ai precedenti quesiti. Nella fattispecie si è proceduto con un'osservazione partecipante, tesa all'individuazione dei comportamenti e delle interazioni degli individui che utilizzano l'iPod nel corso dei loro spostamenti urbani, ed allo svolgimento di dieci interviste semistrutturate per interrogare personalmente il campione di riferimento rispetto alle motivazioni riguardanti elementi impossibili (come vedremo in seguito) da carpire durante la prima fase di ricerca. Il tutto finalizzato all'individuazione di una diminuzione di attenzione degli individui nei confronti della funzionalità del proprio iPod, a favore di nuovi significati estetici.

In primo luogo possiamo suddividere il lavoro svolto in due fasi fondamentali di analisi: desk e field. La prima si è focalizzata sui concetti necessari per approfondire le varie sfumature dell'oggetto di studio della ricerca, dando così maggiore densità alla futura raccolta ed interpretazione dei dati. In particolar modo l'interesse si è

soffermato su alcuni argomenti concernenti l'ambito di studio della Media Research, come il concetto di extended audience e di domestication. Proprio quest'ultimo ha rappresentato la chiave di volta dell'intera fase desk, dato che concentra la sua attenzione sui quei percorsi interpretativi che vengono attraversati dai fruitori di nuove tecnologie, ovvero quello materiale e quello simbolico: il primo consiste nel posizionamento "tangibile" dell'artefatto, sia nella sua dimensione spaziale che temporale, mentre il secondo inquadra la sua realizzazione simbolica attraverso la transizione dai significati sociali, dati ad una determinata tecnologia, alle interpretazioni individuali. Di seguito troviamo una disamina del concetto di estetica, della progressiva desacralizzazione ed attribuzione dei suoi criteri di valutazione agli oggetti di uso comune ed in particolar modo, alle tecnologie dedicate all'ascolto musicale outdoor. In ultima analisi, al fine di donare all'intera ricerca un'adeguata descrizione del suo principale oggetto di studio, sono state enumerate le principali caratteristiche tecniche e commerciali dell'iPod, insieme ad un'analisi, sia diacronica che sincronica, dei risultati economici registrati dalla Apple.

La seconda fase del lavoro - vale a dire quella field - si apre con una riflessione sulla metodologia utilizzata che, come abbiamo già sottolineato in precedenza, fa riferimento ad un approccio qualitativo. Solitamente quest'ultimo si presenta come una sequenza di procedure non definita, che non segue un disegno dato dal principio, e sprovvisto di quella linearità che invece caratterizza i metodi quantitativi. La sua analisi, però, va al di là delle espressioni manifeste nel tentativo di cogliere anche quelle meno evidenti; con l'intento di comprendere l'origine degli atteggiamenti e dei comportamenti umani. La scelta di una metodologia qualitativa, rispetto alla seguente ricerca, non è casuale ma risponde – oltre alle già citate motivazioni – alla necessità di flessibilità ed adattamento di cui necessita una ricerca esplorativa come quella di cui stiamo trattando, dove i rapporti di causa - effetto si sviluppano in un campo relativamente sconosciuto. Grazie a questa scelta il ricercatore ha avuto la possibilità di modificare lui stesso sul campo (e come vedremo ce n'è stata l'occasione) sia gli strumenti necessari per rilevazione delle informazioni che lo stesso oggetto di studio, senza costringerlo in modelli predefiniti.

È errato, però, immaginarsi la ricerca qualitativa come un percorso totalmente privo di punti di riferimento ex ante. Anch'essa, infatti, dev'essere organizzata su procedure testate e richiede un'architettura teorica a cui fare riferimento, allo scopo di organizzare chiaramente le procedure utili alla raccolta ed all'elaborazione dei dati ed evitare distorsioni provenienti da elementi influenzati dalla soggettività del ricercatore. Ed è proprio per questo motivo che la fase sperimentale della ricerca si apre con un'attenta descrizione delle procedure di operativizzazione rispetto alla discesa sul campo del ricercatore, individuando e analizzando tutte le possibili sfumature delle procedure utilizzate nel corso della raccolta dei dati (osservazione partecipante ed interviste semistrutturate) e della loro successiva elaborazione.

L'osservazione partecipante rappresenta lo strumento principale dell'intera ricerca, oltre che il più efficace nel cogliere gli elementi estetici relativi alla fruizione dell'oggetto di studio in questione. Questo perché risponde alla necessità del ricercatore di osservare direttamente le azioni di coloro che si avvalgono dell'iPod nella sua cornice di utilizzo naturale, attingendo non solo dal contributo dei dati registrati sul campo, ma anche dall'apporto interpretativo del ricercatore nel trattare l'ovvio e dato per scontato come problematico. Solo in questo modo si è riusciti a rilevare gli aspetti inediti e sorprendenti di un contesto - quello degli utilizzatori di iPod - identificabile ormai come caratteristico della quotidianità.

Data l'eterogeneità e la quantità degli individui che la attraversano ogni giorno, la stazione Termini di Roma è stata eletta come location ideale per l'osservazione, che si è svolta dal 17 al 24 settembre 2007. Il fieldwork è stato suddiviso in quattro zone di analisi (zona binari, galleria intermedia, biglietteria, forum commerciale) alle quali è stata dedicata un'ora di osservazione ciascuna. Inizialmente questa suddivisione non era prevista, ma dopo il primo giorno di analisi si è notata la poca praticità di quest'ultima scelta, optando per la suddetta soluzione. Inoltre la stazione Termini si caratterizza in quanto luogo pubblico, una peculiarità che ha imposto al ricercatore un ruolo dissimulato e non partecipante. Al termine del periodo di osservazione è stato redatto il rapporto etnografico, un documento che è stato possibile stilare grazie alle informazioni del diario quotidiano tenuto dal ricercatore, sul quale sono state annotate tutte le osservazioni relative agli individui osservati, le note rilevate sul campo, le riflessioni ed i sentimenti che hanno attraversato l'intera fase di ricerca. Ne proponiamo uno stralcio:

"Dopo tre giri completi del settore T3 decisi di passare al T2, ma prima mi ritrovai di fronte ad un paio di casi anomali: un ragazzo che utilizzava cuffie iPod, ma che in mano aveva un lettore di marca diversa e due ragazze sedute vicine che ascoltavano lo stesso iPod, dividendosi le cuffie. E ancora, quasi immediatamente dopo, due ragazze che parlavano mentre una di queste indossava una cuffia iPod. Parlava o ascoltava la musica? Certo, non erano casi assurdi, ma mi posi dei seri dubbi a proposito delle possibilità di inquadrarli in maniera tassonomica. Durante il mio primo tragitto nella zona T2 vennero fuori le mie insufficienze in quanto etnografo. Infatti, mi ritrovai a dover registrare i dati di una persona e, nel frattempo, a individuarne un'altra che passava: la cosa, sembrerà strano, mi mise in difficoltà perché dovevo imprimere nella mia mente le caratteristiche di un soggetto mentre ancora stavo parlando al registratore di un altro. Fortunatamente quest'aspetto è stato superato il giorno stesso grazie ad un taccuino sul quale appuntare le informazioni mancanti nella registrazione."

Individuati gli elementi ricorrenti rispetto alle procedure di utilizzo del supporto iPod (posizione dell'artefatto, il suo colore, cuffie, accessori, abbinamento con altri capi d'abbigliamento), sono state individuate quattro categorie idealtipiche di utilizzatori caratterizzate da un grado di estetizzazione -

necessità/volontà di mettere in mostra il proprio iPod - sempre maggiore, ovvero gli ortodossi, i celati, i propositivi e gli estetici. Ovviamente, come si può facilmente intuire dalla tabella I, gli ortodossi presentano un grado di estetizzazione minimo, a differenza degli estetici, gli unici che si caratterizzano per la presenza di abbinamento tra abbigliamento e supporto Apple.

Estetizzazione →

	I – Ortodossi	II – Celati
iPod	Nascosto	Nascosto
Colore	Nascosto	Nascosto
Cuffie	Indossate regolarmente	In relazione con gli abiti
Accessori	nessuno o non visibile	Nessuno o non visibile
Abbinamento	Assente	Assente
	III – Propositivi	**IV – Estetici**
iPod	visibile	visibile
Colore	visibile	visibile
Cuffie	indossate regolarmente	indossate regolarmente
Accessori	visibili	visibile
Abbinamento	Assente	Presente

Tabella I

Fondare l'intera analisi del fenomeno preso in esame esclusivamente sui dati riguardanti l'osservazione sarebbe stato un errore, dato che la sua natura non partecipante ha impedito al ricercatore l'approfondimento di diversi aspetti relativi all'utilizzo dell'iPod fuori dalle mura domestiche. Per questo motivo, ma anche per raccogliere informazioni che comunque non saremmo stati in grado di registrare con la semplice partecipazione, si è deciso di svolgere dieci interviste semistrutturate, attraverso le quali è stato possibile accedere ai punti di vista dei diversi soggetti intervistati rispetto le loro abitudini di utenti Apple. La scelta è caduta sull'intervista semistrutturata proprio perché si iscrive in quella categoria di colloqui in cui la direttività (la possibilità del ricercatore di stabilire o meno in maniera statica i contenuti dell'intervista) e la standardizzazione (la possibilità di proporre o meno le stesse domande, nello stesso ordine, a tutti i soggetti intervistati) non presentano posizioni estreme. Rita Bichi (L'intervista biografica. Una proposta metodologica, Milano, Vita & Pensiero, 2002, p. 26) ha proposto uno schema riassuntivo molto utile ai fini della nostra esposizione: l'intervista semistrutturata occupa, infatti, una posizione intermedia sia nei confronti della dimensione della direttività che di quella relativa alla standardizzazione. Abbiamo quindi un colloquio definito da una serie di argomenti che l'intervistato ha l'obbligo di affrontare, ma strutturati in maniera tale da permettere a quest'ultimo di integrare autonomamente il percorso d'analisi con altri elementi che, in una determinata circostanza, può considerare significativi e interessanti da approfondire. Inoltre il ricercatore ha la possibilità di "aggiustare il tiro" dell'intervistato, qualora si dilunghi in modo eccessivo su argomenti estranei ai suoi interessi. In buona sintesi l'intervista semistrutturata rappresenta quello strumento che più si adatta alle necessità della seguente ricerca, vale a dire ottenere dagli intervistati osservazioni a proposito di alcuni atteggiamenti - che, molto probabilmente, trovano una loro materializzazione quotidiana senza essere accompagnati da una totale coscienza - senza costringerli in costipati schemi interpretativi.

tabella II	Alta Standardizzazione		Bassa Standardizzazione
Alta Direttività	Questionario		
		Intervista Semistrutturata	
Bassa Direttività			Racconti di vita

La traccia è stata costruita ragionando su tutti quegli elementi di interesse che sono rimasti fuori dall'osservazione partecipante, attraverso un percorso che va dal generale al particolare. Presenta sei punti tematici (biografia, fruizione dei mezzi di comunicazione, rapporto con la musica, l'ascolto outdoor, la scelta dell'iPod, soggettività del possesso, oltre ad una presentazione in cui vengono specificati i diritti dell'intervistato e gli scopi della ricerca) ed ognuno di questi comprende una serie di indicazioni per il ricercatore da utilizzare per spronare l'intervistato verso gli argomenti principali e proporre eventuali domande di approfondimento. Prima di essere proposta ufficialmente, la traccia è stata testata nel corso di due interviste preliminari. Il campione di analisi è composto da dieci individui, egualmente suddivisi per genere, compresi in una fascia di età che va dai sedici ai trent'anni. Tale decisione è stata presa in virtù dei dati registrati nel corso dell'osservazione partecipante, la quale ha indicato proprio quest'arco generazionale come il più propenso all'utilizzo di iPod.

L'operazionalizzazione del campione (ovviamente non rappresentativo) è avvenuta attraverso l'estrapolazione di cinque sottocategorie (16 - 18 anni; 19 - 21; 22 - 24; 25 -27; 28 - 30) da utilizzare sia per il genere maschile che femminile, svolte in un arco di tempo che è andato dal 28 settembre al 4 novembre 2007. Il reclutamento dei soggetti è stato effettuato con il metodo "a valanga", in base al quale i primi soggetti intervistati fungono da spie per l'individuazione di altri individui, che possiedono un profilo simile a quello richiesto dall'intervistatore. Al fine di evitare eventuali distorsioni interpretative, insieme alla registrazione vocale il

DOAJ Content

M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

ricercatore ha utilizzato un block notes per appuntarsi eventuali espressioni del viso, movimenti e particolari ambientali.

Riguardo all'elaborazione ed analisi dei dati, in primo luogo è stata eseguita la trascrizione per intero delle interviste svolte: ogni parola - compresi errori, ripetizioni, turpiloquio, troncamenti improvvisi, dialettismi, parole inesistenti - è stata riportata così come è stata pronunciata, senza effettuare alcuna correzione e gli elementi non vocali sono stati resi sul testo, grazie all'utilizzo di una serie di segni convenzionali. A seguire si è proceduti con un'analisi tematica avente per oggetto proprio le suddette trascrizioni, la quale ha permesso di individuare ed attuare una comparazione trasversale tra i principali temi trattati dagli intervistati. Come ben sappiamo, il rischio fondamentale di questo metodo consiste nel far derivare la scelta dei temi da trattare dalle stesse ipotesi di ricerca, attraverso un uso selettivo delle interviste e secondo un'interpretazione viziata dalle necessità del ricercatore. Si è deciso, perciò, di orientare l'elaborazione dei dati non verso l'individuazione di affermazioni atte a verificare improbabili relazioni tra due fenomeni sociali, ma in direzione di una tematizzazione e di un'analisi dei colloqui registrati al fine di approfondire i mondi vissuti dagli intervistati nel rispetto delle loro logiche argomentative. Al fine di conferire un ulteriore contributo descrittivo all'intera elaborazione, si è ritenuto interessante osservare le principali caratteristiche lessicometriche e le specificità che caratterizzano le ultime due aree tematiche, quelle che focalizzano la propria attenzione sul rapporto tra individuo ed iPod. Questa operazione è stata possibile grazie all'utilizzo del software di analisi testuale Lexico3 ed alla relativa rielaborazione delle trascrizioni: in questo modo è stato possibile effettuare alcune operazioni di definizione quantitativa delle interviste, un ulteriore prospetto descrittivo inserito, senza alcuna pretesa di rappresentatività, all'interno del percorso di analisi.

Come per l'osservazione partecipante, anche in questo caso è stato possibile individuare quattro categorie di riferimento (tabella III), definite però non solo in base alla dimensione dell'estetizzazione - necessità/volontà di mettere in mostra il proprio iPod - ma anche rispetto a quella della fisicità necessità/volontà degli individui di instaurare un rapporto fisico con il lettore Apple. Questa caratteristica comportamentale, non si contrappone alla prima e si rispecchia nell'abitudine dichiarata da diversi individui di impiegare una cura maniacale, nel disporre il cavo delle cuffiette oppure di portare il proprio iPod in mano anche quando non ci sarebbe alcuna necessità di gestire le tracce musicali.

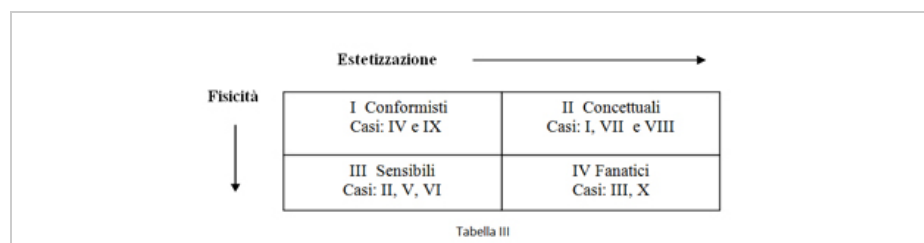
Ecco alcuni stralci di interviste:

"Io, cioè mi piace un sacco la (::) la cosa fisica con l'iPod quindi lo tengo anche in mano l'iPod quando cammino" "Cioè io dico oddio anche io ho qualcosa della Apple, anche io sono una stevejobsiana" (Caso II)

"Il modo più (::) semplice è è appunto (:) inserire solamente il cavetto, senza il cavetto delle cuffie, all'interno di una delle due tasche del pantalone che indosso e poi far passare il cavo all'interno della maglietta o camicia che ho e (::) farlo uscire direttamente dal dalla vita per attaccarlo comunque all'iPod e (::) come se non ce l'avessi addosso. E quella è l'usabilità (..) l'usabilità dell'iPod è quella che lo contraddistingue rispetto agli altro secondo me." (Caso V)

"Premetto, penso che l'iPod sia (.) attualmente (.) uno status symbol. Avere l'iPod è (::) avere l'iPod è avere L'IPOD, avere un altro lettore mp3 è avere un altro lettore mp3. Secondo me c'è una sostanziale differenza (.) che l'iPod è uno status symbol è il lettore mp3 per eccellenza, è quello che i ragazzi vogliono" - "Lo indosso, si, mi piace tenerlo sicuramente in tasca, non mi piace (.) il filino delle cuffiette lo metto sempre all'interno del mio abbigliamento, cioè lo passo sotto al maglione, lo faccio uscire sotto la gola e le porto alle orecchie. In questo periodo che fa un po' più freddo uso il cappello e magliette con il cappuccio e (::) mi piace portare il cappuccio (.) e nascondo tutto sotto il cappuccio (...) vabbè spesso lo tiro fuori perché (:) passo ad un'altra canzone [vabbè, solo per manovrarlo] assolutamente si." (Caso VI)

Fisicità ↓ / Estetizzazione →		
	I Conformisti Casi: IV e IX	II Concettuali Casi: I, VII e VIII
	III Sensibili Casi: II, V, VI	IV Fanatici Casi: III, X

Tabella III

Considerato che in entrambi i casi siamo giunti all'individuazione di quattro categorie idealtipiche di fruitori di iPod, sarebbe logico proporre un confronto tra le due tassonomie indicate, almeno per giungere ad una possibile sintesi interpretativa. D'altro canto è giusto rilevare, che gli elementi strutturali alla base della costruzione delle tipologie non permettono di attuare una semplice sovrapposizione tra le categorie specificate. Infatti, l'elemento principale riscontrato nell'analisi delle interviste è l'incrociarsi delle due dimensioni comportamentali estremamente diverse, come quella dell'estetizzazione e della fisicità, una caratteristica assente per quanto concerne l'apparato interpretativo dei dati inerenti all'osservazione partecipante. Piuttosto risulta possibile individuare le caratteristiche in comune, gli elementi che permetterebbero di creare una prima relazione tra le suddette macrocategorie di utenti.

Le nuove sottocategorie, indicate nell'ultima matrice (tabella IV), sono quelle dei sensibili celati e dei sensibili propositivi, che stanno ad indicare le due categorie di fruitori fisici individuate; rispettivamente coloro che per ritenersi soddisfatti del proprio rapporto con l'artefatto tecnologico giocano con l'articolazione delle cuffiette, sia indossate che non, e con lo stesso lettore mp3.

	Conformisti (Ortodossi)		Concettuali (Ortodossi)
iPod	Nascosto		Nascosto
Colore	Nascosto		Nascosto
Cuffie	Indossate regolarmente		Indossate regolarmente
Accessori	Nessuno o non visibile		Nessuno o non visibile
Abbinamento	Assente		Assente
Estetica	Non considerata		Considerata
	Sensibili (Celati)	**Sensibili (Propositivi)**	**FanEstetici**
iPod	Non visibile	Visibile	Visibile
Colore	Non visibile	Visibile	Visibile
Cuffie	Relazione con abiti	Indossate regolarmente	Indossate regolarmente
Accessori	Non visibili	Visibili	Visibile
Abbinamento	Assente	Assente	Presente
Estetica	Non considerata	Non considerata	Considerata

Tabella IV

Estetizzazione e fisicità sono due esperienze comportamentali di chi utilizza l'iPod, qui intese come interpretazione e rielaborazione dell'artefatto tecnologico, il quale viene investito da nuovi significati simbolici che - per quanto possano essere costantemente e banalmente sotto gli occhi di tutti - presentano ancora degli interrogativi. Questa ricerca si propone come un lavoro esplorativo, teso verso un argomento ancora poco indagato e nei suoi obiettivi, non rientra quello di svelare eventuali rapporti di causa effetto tra diverse variabili. Piuttosto può - e soprattutto deve - aprire nuove strade di ricerca, proporre nuovi interrogativi dai quali possono prendere forma nuovi progetti di ricerca. Dalle interviste svolte (e qui si comprende l'utilità di tale strumento) deduciamo, che l'estetizzazione del supporto iPod non conferma le iniziali aspettative, soprattutto se consideriamo che in molti casi le risposte registrate indicano un consistente disinteresse a proposito del contributo estetico del lettore mp3 in questione:

"Mah, diciamo (.) no, non reputo che l'iPod possa, diciamo, costruire il tuo look, non è (.) [no, non diciamo costruire, diciamo contribuire alla costruzione] non, ti dico la verità, non (::) trovo che contribuisca alla alla mia estetica, va, non trovo che (.) un un accessorio che dico "ok OGGI anche se non mi va di portare l'iPod, di sentire la musica me lo metto perché mi dipinge diversamente". (Caso VI)

"Ho preso l'iPod unicamente perché piaceva a me e non, non lo so, per metterlo semmai in bella mostra quando esco (...) quindi non mi sembra che abbia utilità in questo senso, anzi lo tengo appunto in tasca e neanche si vedrebbe ." (Caso VII)

"No (..) no (...) ((lunga pausa riflessiva)) più che altro, ti dico, sono rimasto sempre colpito dall'eleganza, dall'estetica dell'iPod però non sto ad inserirlo nell'estetica del, cioè, nel senso, del mio vestiario o dell'oggettistica che indosso, però fa sempre molto chic (Caso VIII)

"Sinceramente, personalmente non ha influenza particolare, anzi, non ha per NULLA influenza sul mio (..) look, cioè ripeto, come ho detto prima non metto la mia cinta o comunque la maglietta in base al colore del mio iPod, così come non lo mostro per farlo vedere che io ho l'iPod della Apple mentre qualcun altro non ce l'ha." (Caso IX)

D'altro canto, come indicato in precedenza, c'è stato modo di individuare quella che è stata definita come la dimensione della fisicità, ovvero della necessità/volontà dimostrata da alcuni intervistati di instaurare un rapporto fisico con il proprio lettore mp3. Un rapporto che si manifesta attraverso la meticolosità, con la quale alcuni intervistati posizionano il cavo delle cuffiette sul proprio abbigliamento o la tenacia con la quale indicano la loro necessità di sentire sempre il proprio iPod in mano. Ovviamente i dati disponibili non danno la possibilità di interpretare ulteriormente questi atteggiamenti e soprattutto, non permettono di comprendere se possono intendersi come un'esclusiva dell'iPod in quanto tale o se sono ampliabili all'intero spettro dei lettori mp3. L'elemento rilevante, però, consiste nell'apertura di una possibile nuova interpretazione dell'artefatto tecnologico a cui giungono gli individui nel loro percorso di domestication dell'oggetto iPod.

Note

1] Tesi di laurea specialistica in Teoria e ricerca della comunicazione, Facoltà di Scienze della Comunicazione, (la Sapienza Università di Roma). Materia di riferimento: Media Research; autore dell'elaborato: Riccardo Esposito; relatore: prof. Michele Sorice.

Bibliografia

A.A. V.V.
La ricerca qualitativa, a cura di Ricolfi Luca, Roma, Carocci Editore, 2006.
A.A. V.V., Ricerca Sociale. Dal progetto dell'indagine alla costruzione degli indici (vol. I), a cura di Cannavò Leonardo e Frudà Luigi, Roma, Carocci Editore, 2007.

ABRUZZESE ALBERTO, BORRELLI DAVIDE, L'industria culturale. Tracce ed immagini di un privilegio, Roma, Carocci Editore, 2002.
ASSANTE ERNESTO, BALLANTI FEDERICO, La musica registrata, Roma, Dino Audino Editore, 2004.
BARTHES ROLAND, Miti d'oggi, Milano, Fabbri Editore, 2001.
BERKER THOMAS, HARTMANN MAREN, PUNIE YVES, WARD KATIE, Domestication of Media and Technology, Berkshire (England), Open University Press, 2006.
BICHI RITA, L'intervista biografica. Una proposta metodologica, Milano, Vita & Pensiero, 2002.
BLUMER HERBERT, La metodologia dell'interazionismo simbolico, Roma, Armando Editore, 2006.
BOLTER JAY DAVID, GRUSIN RICHARD, Remediation, competizione e integrazione tra media vecchi e nuovi, Milano, Guerini e Associati Editore, 2002.
BONI FEDERICO, Etnografia dei media, Roma – Bari, Editori Laterza, 2004.
BREEN CHRISTOPHER, Il mio piccolo iPod, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 2004.
BRUZZONE ROSSANA, Personaggi. Mode e stili della modernità, Firenze, L'Autore Libri, 2003.
CANEVACCI MASSIMO, Sincretismi. Esplorazioni diaspori che sulle ibridazioni culturali, Milano, Costlan Editori, 2004.
CHANDLER ALFRED, La rivoluzione elettronica. I protagonisti della storia dell'elettronica e dell'informatica, Milano, Università Bocconi Editore, 2003.
CORBETTA PIERGIORGIO, La ricerca sociale: metodologia e tecniche. Le tecniche quantitative (vol. II); le tecniche qualitative (vol. III), Bologna, Il Mulino, 2003.
DE BLASIO EMILIANA, GILI GUIDO, HIBBERD MATTEW, SORICE MICHELE, La ricerca sull'audience, Milano, Hoepli, 2007.
DE MASI DOMENICO, Ozio Creativo. Conversazione con Maria Serena Palieri, Milano, Edizione Superbur, 2000.
DE PROPRIS AMERICO, Breviario della nuova estetica, Roma, Editoriale Arte e Storia, 1970.
FLICHY PATRICE, Storia della comunicazione moderna. Sfera pubblica e dimensione privata, Bologna, Edizioni Baskerville, 1994.
FULCI CESARE, Design. Una storia, Reggio Calabria, Edizioni Parallelo 38, 1974.
GIANTURCO GIOVANNA, L'intervista qualitativa. Dal discorso al testo scritto, Milano, Guerini Editore, 2005.
GIULIANO LUCA, L'analisi automatica dei dati testuali. Software e istruzioni per l'uso, Milano, edizioni LED, 2004.
KANT IMMANUEL, Critica della ragion pura, Torino, UTET, 2005.
LANCIA FRANCO, Strumenti per l'analisi dei testi. Introduzione all'uso ai T – LAB, Milano, Franco Angeli, 2004.
LIVINGSTONE SONIA, La ricerca sull'audience. Problemi e prospettive di una disciplina al bivio, Catanzaro, Rubbettino Editore, 2000.
LUDOVICO ALESSANDRO, Suoni futuri e digitali: la musica e il suo deflagrante impatto con la cultura digitale, Milano, Apogeo, 2000.
LULL JAMES, In famiglia, davanti alla Tv, Roma, Meltemi Editore, 2003.
MATERA VINCENZO, La scrittura etnografica, Roma, Meltemi editore, 2004.
MARZANO MARCO, Etnografia e ricerca sociale, Roma - Bari, Laterza, 2006.
MCLUHAN MARSHALL, Gli strumenti del comunicare, Milano, Il Saggiatore, 1967.
MODICA MASSIMO, Che cos'è l'estetica. Filosofia, Poetiche e teorie delle arti: storia, problemi, confini, Roma, Editori Riuniti, 2002.
MONTESPERELLI PAOLO, L'intervista Ermeneutica, Milano, Franco Angeli,1998.
MONTESQUIEU CHARLES - LOUIS DE, Saggio sul gusto, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1995.
MORLEY DAVID, Media, modernity and technology. The Geography of the new, Oxon (England), Routledge, 2007.
PALAZZI FERNANDO, Dizionario della lingua italiana, Milano, Fratelli Fabbri Editore, 1977.
PUCCI ALBERTO, Facce da iPod, Milano, Mondadori Informatica, 2006.
ROBERTI GERALDINA, Mediamente giovani. Percorsi, stili e consumi culturali, Roma, Bulzoni Editore, 2005.
ROCCI LORENZO, Vocabolario Greco - Latino (XIV ed.), Città di Castello, Società Editrice S. Lapi, 1961.
ROSENKRANZ KARL, Estetica del Brutto, Palermo, Aesthetica Edizioni, 1995.
SAID EDWARD, Orientalismo. L'immagine europea dell'oriente, Milano, Feltrinelli Editore, 2001.
SCULLEY JOHN, Io, la Pepsi e la Apple. La mia sfida per inventare il futuro, New York, Sperling & Kupfer Editori, 1987.
SILVERSTONE ROGER, Perché studiare i media?, Bologna, Il Mulino, 2002.
SIMMEL GEORG, La Moda, Milano, SE Srl, 1996.
SORICE MICHELE, Le comunicazioni di massa. Storie, teorie, tecniche, Roma, Editori Riuniti, 2005.
ZECCHI STEFANO, La Bellezza, Torino, Bollati Bollinghieri, 1990.

Sitografia

www.capcampus.com
www.google.it
www.ilmac.net
www.ilsole24ore.it
www.ipodjournal.it
www.learnoutloud.com

Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali

Contributi su aree tematiche differenti
M@gm@ vol.7 n.1 Gennaio-Aprile 2009

GLI SPAZI DI NEGOZIAZIONE DELL'APPARTENENZA RELIGIOSA IN SUKYO MAHIKARI: UN'ANALISI ETNOGRAFICA

Andrea Molle

andrea.molle@gmail.com

Laureato in Scienze Politiche e dottore di ricerca in Sociologia. Dal 2006 al 2008 è stato Visiting Fellow per la Japan Society for the Promotion of Science presso il Nanzan Institute for Religion and Culture dell'Università Nanzan di Nagoya. Si occupa prevalentemente di sociologia ed antropologia dei nuovi movimenti religiosi e delle implicazioni religiose del progresso scientifico e tecnologico. Metodologo, collabora con la cattedra di Metodologia della Ricerca Sociale della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università Statale di Milano.

Sukyo Mahikari (nel prosieguo Mahikari) è un nuovo movimento religioso non buddhista che ha origine dal Sekai Mahikari Bunmei Kyodan, fondato in Giappone da Okada Yoshikazu nel 1963. Il centro della dottrina e delle attività di Mahikari è il rituale di purificazione detto di 'trasmissione della luce divina' (okiyome), mentre il nome stesso del movimento sottintende la sua natura di organizzazione dedita alla trasmissione della 'vera luce' (ma hikari) e alla diffusione di insegnamenti sovra religiosi (sukyo).

Registrando un tasso di crescita relativamente elevato (saldo netto tra iniziazioni e uscite registrate), Mahikari viene oggi considerato dagli studiosi un nuovo movimento religioso giapponese tra i più interessanti. In Italia il movimento è presente dal 1974, a seguito dell'apertura di un primo centro di pratica (dojo) nella città di Milano. I centri di pratica aderenti alla Federazione Italiana Sukyo Mahikari si concentrano maggiormente in Lombardia e in Veneto, ma con buoni tassi di crescita anche nelle altre regioni.

La mia ricerca etnografica, della durata complessiva tre anni e svolta prevalentemente nei centri di Milano, Lussemburgo e Takayama (Giappone), si è concentrata sull'analisi di quegli elementi organizzativi del sistema simbolico di Mahikari che garantiscono l'integrazione del movimento in diversi contesti geografici nonostante lo spiccato esotismo delle sue dottrine.

Lineamenti organizzativi di Mahikari

Da un punto di vista organizzativo, Mahikari è caratterizzato da una struttura piramidale che garantisce il controllo centralizzato e il funzionamento efficace dei suoi centri di pratica, distinti gerarchicamente tra loro in base al numero di iniziati (kamikumite) e alle competenze funzionali loro attribuite. La progressione interna al nuovo movimento religioso è basata sulla valutazione della comprensione della sua dottrina, che viene impartita dall'alto tramite 'insegnamenti' di tipo iniziatico, articolati tendenzialmente su tre livelli

(elementare, medio e superiore).

Secondo l'antropologo americano Brian McVeigh (McVeigh, 1997) in Mahikari, al pari di qualsiasi modello organizzativo che prevede dei ruoli corrispondenti a differenti livelli di sapere e di potere iniziatico, l'interdipendenza viene sancita attraverso particolari processi di autorizzazione e regolazione rituale tra le componenti del sistema. Questi processi sono descrivibili come uno scambio di potere tra due o più soggetti che si modifica nel tempo (McVeigh, 1997, pp. 99 e seg.). In Mahikari, questo avviene attraverso due canali simbolici: il chushin kakuritsu (individuare, conquistare e mantenere il proprio posto) e lo okiyome.

La struttura dei meta-valori

L'interdipendenza tra okiyome e chushin kakuritsu si fonda un assunto cinetico: 'stare al proprio posto' garantisce il naturale passaggio della 'luce divina'. Pertanto l'intera struttura ne risulta legittimata. Mahikari ha un vertice, la divinità Mioyamoto Su Mahikari Omikamisama, da cui sgorga l'immaginaria 'luce divina' che si propaga poi nel mondo tramite il leader del movimento, legittimato dal principio di ereditarietà del carisma (McVeigh, 1997, p. 101), e le persone iniziate ai suoi insegnamenti. Rispetto a questi insegnamenti, i differenti livelli della gerarchia possono essere individuati facendo riferimento a particolari strutture di valori organizzativi (McVeigh, 1997, p. 131).

McVeigh, adottando la prospettiva della psicologia culturale, isola alcuni indicatori di queste strutture valoriali che fanno riferimento a un numero piuttosto limitato di vocaboli ricorrenti. Nel primo indicatore (o cluster, adottando la terminologia dell'autore) il concetto di gratitudine (gratitude) viene individuato nell'impiego di strutture verbali e lessicali formali che sottendono al ringraziamento le proprie scuse. Il cluster dell'obbedienza (obedience), viene invece definito dall'uso intensivo di termini come sunao (obbediente, docile, mansueto) e kokoro no geza (umiltà del cuore). L'accettazione delle regole che queste espressioni presuppongono rinforza la nozione di gerarchia, il riconoscimento del proprio ruolo e del proprio spazio all'interno di un apparato organizzativo complessivo che solo nella sua completezza dà piena giustificazione alle azioni singolo iniziato. Il terzo cluster, l'appartenenza (belongingness), rivela conseguentemente tutta la sua aderenza al concetto giapponese di unicità del gruppo. Tramite la definizione di norme e regole che ogni membro è tenuto a seguire, il gruppo sviluppa infatti una propria identità e conseguentemente determina i canali di autorizzazione per l'individuo, legandolo in questo modo al proprio ambiente sociale. Diligenza e devozione (diligence and devotion) formano invece il quarto cluster: l'appartenenza a un dato gruppo implica coinvolgimento, che inevitabilmente rimanda allo sforzo continuo del singolo a un impegno cosciente e continuo. L'impegno diventa quasi un dovere, un obbligo nei confronti della comunità che per esistere si aspetta il massimo da ogni singola unità. Gli iniziati sono infatti incoraggiati alla massima responsabilità nella pratica e nella diffusione della dottrina, così come sono spinti ad affrontare le sventure in maniera ottimistica e gioiosa. Infine l'ultimo cluster riguarda la comprensione intesa come empatia (empathy). Empatia e compassione si esprimono nell'esperienza dell'iniziato con il suo continuo trasmettere la 'luce divina' a ogni cosa, animale o persona ritenuti a suo dire bisognosi di purificarsi, anche dove ciò non è esplicitamente richiesto.

Nelle loro ricerche su Mahikari, molti autori (Bernard-Mirtil, 1998; Louveau, 2000; Rodrìguez, 1998) confermano l'evidenza che per mezzo di questi cluster la comunità di Mahikari si struttura in modo che il singolo attore sociale sostenga il movimento e creda nei suoi principi e dottrine, ma soprattutto che ricopra attivamente specifici incarichi, esegua mansioni, sia flessibile nella scelta dei turni di presenza nei luoghi sacri, giungendo a offrire spontaneamente la propria partecipazione o a vincolare aspetti intimi della vita privata come le relazioni famigliari o di sentimentali.

Per Hardacre (1986) si sviluppa in questo modo una struttura organizzativa conforme a tutte le esigenze quotidiane del gruppo, che spinge per a dei sempre maggiori partecipazione, impegno, disponibilità mano a mano che aumenta il coinvolgimento, facendo così sfumare ogni distinzione tra attività sacre e impegno profano e determinando un sostanziale incapsulamento degli iniziati dal resto del mondo. Secondo quest'ottica analitica, da uno studio approfondito delle competenze gerarchiche emerge che il ruolo primario dei missionari (doshi) e dei dirigenti impegnati in altri contesti non giapponesi sia quello di rafforzare l'uniformità della comprensione degli insegnamenti e dei valori trasmessi tramite la partecipazione.

La definizione processuale dell'arena organizzativa

Nel contesto italiano, il mio studio ha raccolto molte evidenze empiriche che sostengono questo tipo di funzionamento dei cluster. Tuttavia, nel processo di socializzazione a Mahikari, i suoi iniziati sono esposti continuamente a elementi della lingua e della cultura giapponese la cui metabolizzazione implica il dialogo tra strutture di significato molto differenti e determina un risultato particolare per ogni diverso contesto geografico e culturale. La riuscita di questo processo non può dunque essere considerata automatica né il suo risultato invariabile, in quanto il semplice utilizzo condiviso di una terminologia giapponese e di una struttura gerarchica prestabilita non realizzano di per sé la reale condivisione di significati e di pratiche.

In particolare, il confronto tra diverse generazioni di iniziati mi ha fornito un'ampia raccolta di anomalie linguistiche e organizzative che indicano il tentativo costante di un progressivo adattamento dell'intera struttura organizzativa al contesto italiano. Esse emergono come la naturale conseguenza della politica tipica di questo genere di nuovi movimenti di non imporre l'esperienza originale (Reader, 1994) ma optare piuttosto

per una sua penetrazione graduale che tenga conto delle specificità culturali, al fine di massimizzare le proprie chance di diffusione (Barone et al, 2006; Molle, 2005).

In base alle mie osservazioni, lo spazio assunto nell'esperienza italiana dei cluster indicati da McVeigh non è ancora del tutto definito, ma è piuttosto oggetto di negoziazione. La dirigenza non impone, infatti, comportamenti standardizzati, ma in linea generale si limita a legittimarli o sanzionarli caso per caso, predisponendo quegli appropriati canali di autorità che delimitano le zone di negoziazione delle interpretazioni concorrenti. Si tratta di una forma di adattamento strategico, mirante ad assicurare la continuità con alcuni elementi culturali fondanti delle società occidentali nelle quali il movimento prova ad inserirsi.

Le strategie retoriche e dell'azione

In particolare è riscontrabile una certa tendenza alla separazione tra vita privata e vita di gruppo, che si esprime nel rifiuto di quella parte di isomorfismo che normalmente si ha nella selezione delle relazioni amicali e sentimentali in modo quasi esclusivo all'interno del movimento o della cerchia dei cooptabili. Il processo di esclusivizzazione della propria rete relazionale non è crescente, ma si situa piuttosto nell'arco del primo periodo di socializzazione religiosa al nuovo gruppo. Se si guardano i percorsi tipici di adesione, esso non assume che raramente la forma di un'epurazione dei propri conoscenti resistenti all'iniziazione, quanto piuttosto quella del blando tentativo di portarli comunque ad avvicinarsi al movimento nella forma del mero 'ricevente della luce' non iniziato.

Queste strategie individuali sono indice di una resistenza più generale al processo di esclusività relazionale e sono particolarmente evidenti nell'apprendimento del chushin kakuritsu. In modo difforme rispetto all'esperienza giapponese, gli iniziati italiani evidenziano infatti una forte spinta alla competizione, mascherata come volontà incondizionata di aiutare gli altri a portare a termine i loro compiti. Inoltre è riscontrabile la tendenza dei praticanti italiani a interpretare il principio di 'trasmissione della luce' come fattore inequivocabile di democratizzazione del potere. Sulla base del principio che 'la luce viene data a tutti senza distinzioni' sono da segnalarsi molti casi di messa in discussione delle catene gerarchiche: di critica aperta o attraverso iniziative personali che non passano per i propri diretti responsabili. Nel complesso si evidenzia pertanto la ricerca di un principio di legittimazione spirituale in accordo con l'orientamento democratico, aperto, carrieristico, tramite la costante promozione di istanze individuali e collettive che entrano in conflitto con l'ordinamento gerarchico.

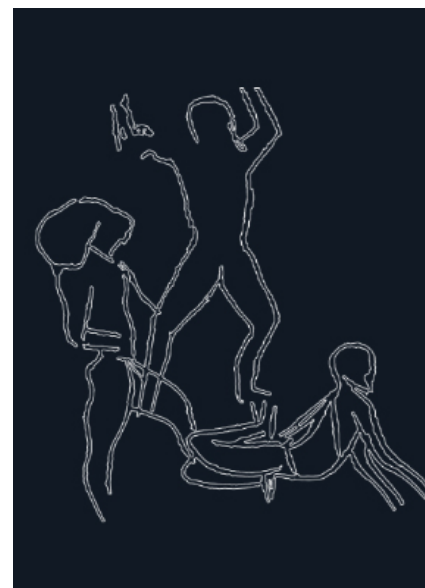
Prendendo in considerazione l'analisi dei taikendan (testimonianze scritte di presunte esperienze miracolose, lette durante le cerimonie) si evince anche una precisa scelta strategica degli iniziati: inserire ogni tipo di problema in un frame definito in funzione dei propri obiettivi di costruzione della propria identità religiosa.

Nella prima colonna della seguente tabella [Tab. 1] sono indicate le forme retoriche predominanti nella costruzione del discorso dei kamikumite, estratte dall'analisi delle testimonianze dirette e dai resoconti scritti. Nella seconda colonna, queste forme verbali sono state raggruppate in blocchi omogenei, sintetizzate e associate con i maggiori punti di incontro e frizione tra le esperienze organizzative e le relative interpretazioni sociali. Le colonne seguenti indicano invece il cluster (McVeigh, 1997) più pertinente al fine di determinare il relativo fattore di attenuazione della distanza cognitiva, l'incidenza relativa ed il fattore isomorfico in grado di ridurre la distanza tra le interpretazioni divergenti e il conflitto tra chushin kakuritsu e pratica dello okiyome.

Forme verbali predominanti	Punti d'incontro e frizione	*Cluster*	Incidenza	Riduzione della distanza
Andare in purificazione *Avere manifestazioni spirituali* *Alzare la mano per trasmettere* *Praticare con fervore l'arte di Mahikari* *La luce strappa le impurità spirituali* *Accumulare esperienze meravigliose*	***Purificazione e benessere***	Gratitude	Media	Fiducia in *okiyome*.
Mettere Dio al centro *Innamorarsi di Dio* *Con Mahikari mi sento più cristiano* *Cattolicesimo prepara a Mahikari* *Solo Mahikari spiega tutto* *Prendere coscienza*	***Frequentazione del gruppo***	Belongingness	Elevata	Percorso progessivo di appartenenza.
Sintonizzazione *Accumulazione di impurità* *Peccato di violazione della legge di Dio* *Cambiamento delle direttive divine* *Purificarsi sempre di più* *Eccellente uomo della futura civiltà spirituale*	***Aspettative future***	Empathy	Media	Fiducia nei meccanismi divini.
Rendere servizio a Dio *Rispetto della gerarchia verticale* *In gruppo si è forti, soli si è deboli* *Armonizzare il sōnen* *Tirocinio spirituale* *Ognuno ha la sua missione*	***Educazione alla disciplina***	Obedience	Elevata	Confidenza con il principio della gradualità iniziatica.

Tab. 1

Analizzando il risultato di questa schematizzazione emergono alcuni elementi interessanti, grazie ai quali è possibile valutare l'incidenza della distanza cognitiva nel processo di negoziazione dei significati religiosi in funzione di determinare la propria appartenenza al gruppo.

In primo luogo si può identificare un processo di negoziazione e distinzione simbolica che passa per il ricorso alla definizione privata dell'appartenenza, consolidata in funzione dei compiti e delle responsabilità che vengono affidate ai kamikumite e che inevitabilmente li rimandano ad una valutazione in base ai concetti di

diligence and devotion (quarto cluster) e di gratitude (primo cluster).

Inoltre, si può osservare come interagiscono i due cluster facendo riferimento alla struttura dialettica di Mahikari. Tutte le sue strategie linguistiche sono progettate per rafforzare la legittimazione gerarchica strutturando ogni interazione attraverso il ricorso a formule di richiesta di autorizzazione/perdono tanto più complesse quanto più è ampia la distanza gerarchica tra i due interlocutori o l'importanza dell'evento. Dall'analisi delle testimonianze italiane è tuttavia emersa la tendenza degli iniziati a sostituire ogni elemento linguistico e cognitivo giapponese non realmente impiegabile (ad esempio per mancanza di un corrispettivo in lingua italiana) accentuando ulteriormente la componente di partecipazione attiva.

L'indice di partecipazione a tutte le attività del movimento sembra essere pertanto il fattore maggiormente implicato nella misurazione della devozione, del coinvolgimento e del senso di appartenenza dei kamikumite all'organizzazione di Mahikari. Esso quantifica materialmente la gratitudine per le esperienze maturate durante la pratica.

Una prova ulteriore a sostegno dell'ipotesi che sia la partecipazione a determinare il livello di percezione dell'appartenenza è la seguente. Se l'adesione formale e saltuaria a Mahikari è caratterizzata dai suoi legami laschi di appartenenza (versamento di una quota, partecipazione alle cerimonie più importanti che si svolgono una volta al mese), quella alla 'comunità di pratiche' propriamente detta è valutata in via strettamente simbolica. Da un punto di vista sostanziale, gli obblighi informali legati alla qualifica di kumite membro effettivo e praticante della comunità sono infatti molto numerosi e incidono notevolmente sulla gestione della vita quotidiana. Esistono inoltre obblighi e concessioni legati al grado di iniziazione e in questo caso la spinta isomorfica al conformismo determina una partecipazione continuativa a quante più attività possibile in funzione di poter accedere a gradi di iniziazione più elevati.

E' evidente che più aumenta la partecipazione e maggiori sono le occasioni di conflitto interpretativo tra la leadership di Mahikari e la comunità dei suoi iniziati italiani. Le differenze riscontrate possono essere catalogate in base all'evidenza della loro percezione da parte degli attori sociali, con particolare accorgimento alla loro 'pericolosità' per il mantenimento della coerenza con il gruppo.

Le differenze che non sono oggetto di grandi tensioni sono in gran parte associabili alla categoria geertziana di differenza experience-near, nelle quali è immediatamente rintracciabile per l'iniziato un corrispettivo abituale, mentre le differenze ineludibili corrispondono grosso modo a quelle experience-distant (Geertz, 1988). In questo senso si può identificare per ciascuno di questi gruppi di attori un punto di incontro e di eventuale frizione basato sulla distanza di ingaggio. Tuttavia la classificazione delle differenze in base alla sola distanza è una condizione necessaria ma non sufficiente per coglierne il reale significato, o il peso che queste hanno nella ridefinizione organizzativa dell'appartenenza religiosa. E' necessario, infatti, approfondire l'analisi della natura intima di queste differenze in base al grado di problematicità che esse implicano e alle conseguenti strategie di risoluzione predisposte dall'organizzazione.

Può essere utile riassumere e schematizzare alcune differenze al fine di comprendere meglio la negoziazione tra la forma tipico-ideale dei contenuti del messaggio religioso e l'insieme delle tendenze rilevate nella mia ricerca sulla loro penetrazione nel contesto italiano. Come è stato messo in evidenza da altri autori, gli aspetti di vita comunitaria si incontrano quotidianamente con le necessità organizzative di Mahikari e sono funzionali al mantenimento di una struttura basata sull'adesione e l'attività volontaria (Bernard-Mirtil, 1998; Louveau, 2000). Nel corso di questo processo di avvicinamento accade però che si abbiano delle vere e proprie frizioni tra i modi in cui questi aspetti vengono concepiti dagli iniziati italiani e i canali previsti dal movimento. La spinta all'isomorfismo promossa dalla dirigenza incontra solo un parziale accordo da parte degli attori sociali coinvolti, ritenuto funzionale al corretto svolgimento delle attività e interpretato nel lungo periodo come un banco di prova, uno strumento pedagogico, per il proprio miglioramento spirituale.

Tutte queste differenze retroagiscono sulla definizione continua dell'appartenenza. Per i kumite italiani si tratta dell'affermazione del proprio punto di vista sulla natura organizzativa, che elude e reinterpreta il senso attribuitole dalla leadership senza negarlo apertamente; per la leadership, essa è il canale formativo principale in una strategia di espansione di lungo periodo e di controllo (non pericolosa espulsione) delle interpretazioni devianti dell'edificio dottrinale.

La cultura della monoappartenenza

Oltre a quanto detto finora, esiste nel contesto italiano un problema relativo alla coesistenza con un'identità religiosa strutturata sull'appartenenza più o meno esplicita al cristianesimo cattolico. Per la portata di questa osservazione è necessario introdurre un problema che si incontra tipicamente quando si osserva come un convertito tenta di legittimare la nuova esperienza religiosa creando una continuità con quella precedente.

Nel caso di Mahikari, la dirigenza sembra accettare, se non apertamente incoraggiare, una sorta di 'stato confusionale' sui principi dottrinali ritenendolo funzionale al processo graduale di comprensione degli insegnamenti. La giustificazione data a questa politica organizzativa risiede nella necessità di lavorare per superare il tratto esclusivista che la religione ha in occidente. Tuttavia questo aspetto ha risvolti sociologici più ampi.

Il problema dell'appartenenza è senz'altro uno dei campi più affascinanti dell'indagine sociologica, ma è ambiguo (Snow et al., 1984, p. 168) e difficile da analizzare a causa del suo accavallarsi con il controverso tema delle conversioni (Hervieu-Léger, 2003; Introvigne, 1996) e dell'identità (Remotti, 2001). In particolare quest'ultimo concetto non si presta ad una interpretazione univoca ed è opportuno che chiarisca il confine nel quale intendo utilizzarlo.

E' un dato facilmente verificabile che ogni attore sociale sia in continua interazione con gli altri, con i quali condivide una o più appartenenze. In determinate condizioni, che non è certo possibile indicare per ragioni di spazio, l'individuo tende a identificarsi con più di una comunità moltiplicando così, in un numero tendenzialmente infinito, le proprie appartenenze. Ciascuna di queste comunità può essere legata ad altre e tutte possono, ma non necessariamente debbono, essere ordinate gerarchicamente secondo un criterio di importanza.

Esistono inoltre degli ambiti in cui non si possono realisticamente far coesistere differenti appartenenze, perché sarebbero in contraddizione tra di loro (Maalouf, 1999). La religione, la lingua, l'etnia, la professione, gli interessi, la cultura, sono un esempio di ciò che ogni giorno unisce e contemporaneamente divide a seconda del senso costruito e attribuito loro dalla società e dal suo sviluppo storico. Questa pluralità ordinata non va trascurata nel caso delle appartenenze religione, così come non deve esserlo l'instabilità presente nella componente soggettiva, psicologica, dell'identificazione con un messaggio spirituale.

Da un punto di vista teorico, l'identità religiosa è vissuta e percepita come un tutto immutabile, ma si trasforma e scompone continuamente in seguito alla sovrapposizione, al dialogo, ai contrasti delle appartenenze che la compongono, alle quali viene di volta in volta attribuita una certa preminenza. A livello individuale il processo di acquisizione situazionale della propria identità religiosa primaria è ineludibile, e ciò mette il soggetto nella condizione di dover necessariamente comunicare con altri che condividono un modello identitario comune.

Superando il livello individuale, quando un nuovo movimento religioso come Mahikari tenta di inserirsi in una comunità data e strutturata sotto il profilo mitologico e religioso, bisogna che esso sappia sfruttare le sue 'zone d'ombra', agganciandosi alle richieste cognitive dei suoi potenziali membri. Durante questa fase, detta appunto dell'identità negoziata perché coinvolge anche dei fornitori di elementi cognitivi (Barth, 1998, p. 6), viene determinata una specifica fisionomia religiosa. Ma, come suggerisce l'antropologa Adriana Destro (2005, p. 198), questi fattori diventano molto interessanti solo se visti nel momento in cui si assemblano, si riproducono e si modificano nel tempo: quando cioè orientano l'azione dei soggetti stabilendo e legittimando la loro appartenenza al nuovo gruppo che cerca di trovare il suo spazio nel sistema religioso complessivo.

Pensare delle nuove forme di aggregazione non vuol dire concepire individui in conflitto o senza legami con la propria socializzazione religiosa primaria, ma significa interrogarsi sul significato stesso del concetto di appartenenza. Nei casi evidenti di conversione i soggetti recidono, almeno tendenzialmente, il rapporto con il passato e per questo processo di conversione necessitano di un evidente turning point volto a giustificare la scelta di una nuova appartenenza religiosa che ha caratteristica di esclusività. Per questo motivo, lo studio sociologico su cosa significhi aderire oggi ad una nuova religione è per lo più coinciso con l'assunzione di indicatori di conversione radicale legati all'introduzione di una precisa identità e di una nuova appartenenza religiosa (Dawson, 2005).

Nel postulare sempre e comunque un turning point, la ricerca sociologica ha creato però incontrato un ostacolo: l'appartenenza religiosa non può sempre essere paragonata ad uno scambio di liquido tra diversi contenitori. Essa non deve essere intesa come il vettore di una identità da un frame religioso all'altro, ma piuttosto come la base della legittimazione soggettiva che tende a voler includere elementi apparentemente discordanti, scelti a seconda delle proprie esigenze personali. Più che di studio della conversione dovrebbe trattarsi dell'analisi sistemica di molteplici atti di rinuncia e selezione adattiva che modificano il frame esistente. E' in questo senso che per gli attori sociali si fa stimolante la possibilità, offerta dall'incontro con la particolare religiosità giapponese, di forgiare la propria identità sulla base di una 'pluriappartenenza' derivata da un'elaborazione creativa della propria identità primaria (Reader, 1994).

Ad esempio è consuetudine per alcuni iniziati di Mahikari farsi il segno della croce prima di salutare l'altare e quasi tutti quelli con cui ho avuto modo di interagiore affermano con sicurezza che Gesù, per guarire, 'trasmetteva la luce agli ammalati'. Anche il culto dei santi viene utilizzato a sostegno della coerenza tra il vissuto cristiano-cattolico e gli insegnamenti di Okada, gettando un ponte anche verso il buddhismo. Per una kumite i santi sono infatti: (...) sempre raffigurati nelle chiese mentre trasmettono la luce. L'hai notato. Per esempio San Francesco, l'ho visto io ad Assisi, ma anche Padre Pio trasmetteva la luce, come i discepoli di Buddha. Anche loro e chissà chi altro!

Anche nelle dispense ufficiali dei corsi di iniziazione esempi di questo tipo sono ampiamente utilizzati.

Come si può parlare pertanto di conversione in termini radicali?

La maggioranza dei membri italiani di Mahikari non si limitano a dichiarare un passato cattolico, con gradi differenti di coinvolgimento nelle attività religiose, ma si dichiarano tuttora (o nuovamente) tali. Se a livello individuale l'approccio conversionalista inteso come rifiuto del proprio passato per abbracciare una nuova

identità ha buoni meriti, in prospettiva sociologica esso non spiega mai il motivo per il quale l'aumento delle adesioni ad un dato movimento coincide con profondi cambiamenti nelle dottrine e nelle prassi dello stesso, spesso fino al punto di originarne uno nuovi (basti pensare in questa chiave al rapporto tra ebraismo e cristianesimo).

In casi come Mahikari, contrariamente all'idea di conversione come rifiuto del passato, la strutturazione della propria identità religiosa si esprime nel senso di appartenenza legittimato dalla partecipazione alle attività del gruppo. In virtù dell'estrema attenzione al processo di ricerca della coerenza spirituale con il passato, cui fa verso la scarsa attenzione al processo di ricerca della coerenza interna agli insegnamenti. Un altro kumite ammette quindi di considerarsi: (...) cattolico romano, come potrei dire di no. Non sono shintoista o buddhista o credente di Mahikari. Credente in Mahikari non ha senso. Ma, vedi, però, il cattolicesimo senza okiyome è una scatola vuota fatta di dogmi. In Mahikari capisci anche certi dogmi.

Si possono fare molti altri esempi di come l'esperienza italiana in Mahikari sia vincolata a questo framework interpretativo. Un kumite milanese afferma in maniera molto radicale che proprio: (...) grazie a Mahikari puoi ripulire le parole di Gesù da tutta la sporcizia della Chiesa per recuperare il suo messaggio che... dico io... alla fine è quello che dice il nostro fondatore ed è vero, Mahikari è la vera religione e lo è sempre stata, solo che con il tempo le religioni dell'uomo hanno perso di vista la verità. Hai presente il 'Codice Da Vinci'? Credo sia andata veramente così, per noi è una conferma (...).

Non sarebbe esatto interpretare affermazioni come questa come una doppia appartenenza debole, sintomo di momento di passaggio o di un fallimento nel processo di conversione. Si tratta piuttosto di una dialettica continua tra attori sociali e organizzazione, che è soggetta a intensi processi di selezione degli elementi conformi ad un progetto collettivo e richiede sempre una validazione ex-post di livello istituzionale.

Nella sua analisi su Shinnyo-en, un caso molto simile sotto questo aspetto a Mahikari, il sociologo Zoccatelli (2001) ha notato che per molti italiani il nuovo movimento religioso rappresenta un 'passaggio' verso una nuova identità religiosa (Zoccatelli, 2002) e non un punto di arrivo. Tuttavia le idee di 'passaggio', sostenuta dalla letteratura francese (Lenoir, 1999; Hervieu-Léger, 2001), o di believing without belonging (Davie, 1994) di matrice anglosassone non mi convincono pienamente nel caso di Mahikari. Se osserviamo infatti il fenomeno dal punto di vista organizzativo si può notare che, nonostante sia mantenuta ad un livello dottrinale, la partecipazione attiva alla vita cattolica sfuma con il tempo mentre diventa più importante il quadro fornito dall'esperienza di Mahikari.

In questo caso non si può dunque parlare di 'doppia appartenenza'. La partecipazione alla comunità di pratiche che sostiene e giustifica il senso dell'esperienza reale diviene piuttosto l'elemento portante di una strategia di attribuzione di coerenza alla propria esperienza spirituale. Più che di passaggio o di abbandono parlerei pertanto di un 'elemento mutageno' dell'identità religiosa il cui risultato finale, come in tutte le mutazioni, è incerto e potenzialmente fallimentare.

Conclusioni

Dall'insieme degli elementi presentati fino ad ora emerge l'esistenza di un complesso insieme di aree di significato instabili, fatto di differenze più o meno distanti che si presentano durante la socializzazione religiosa, in un quadro strettamente organizzato. Come si può vedere dalla seguente tabella riassuntiva [Tab. 2], nella prima colonna sono posti i principali elementi della mia analisi dei dati raccolti. Nella seconda colonna è riassunto il senso attribuito loro dalla dirigenza giapponese, mentre nella terza colonna trova posto la tendenza comune dell'interpretazione italiana in funzione mediativa con l'impianto dottrinale tramesso dalla dirigenza.

Elemento di base del modello analitico	**Senso assunto coerentemente con gli insegnamenti nel quadro di riferimento culturale giapponese.**	**Tendenza dell'interpretazione italiana in funzione mediativa.**
Okiyome.	Riscoperta del senso di azione e della responsabilità individuale in un quadro coerente agli orientamenti sociali.	Riscoperta della dimensione comunitaria e della condivisione delle esperienze negative in un quadro di orientamenti sociali individualizzanti.
Chûshin kakuritsu	Percezione della legittimazione spirituale della gerarchia e dei conseguenti rapporti gerarchici. Annullamento della necessita di un orientamento democratico. Principio del *chûshin kakuritsu* come ricerca del proprio posto nel gruppo e nella società.	Rispetto delle gerarchie e dei conseguenti rapporti gerarchici come strumento di crescita spirituale. Ricerca di un principio di legittimazione spirituale in accordo con l'orientamento democratico. Principio del *chûshin kakuritsu* come mezzo di costruzione del proprio posto nel gruppo e nella società.
Appartenenza e vissuto cristiano	Rafforzamento del senso di appartenenza religiosa non esclusiva.	Mantenimeno del cristianesimo come forma di legittimazione sociale e di coerenza cognitiva a fronte di un rafforzamento del senso di appartenenza a Mahikari.

Tab. 2

Il confronto tra questa tabella e quella precedente mi porta a ritenere che nei cluster proposti da McVeigh si giochi realmente la negoziazione tra le strategie cognitive (isomorfiche) di tutte le parti coinvolte nel processo

di espansione del nuovo movimento religioso.

Da una parte il nuovo movimento religioso fa leva sugli aspetti dottrinali dei quali riesce a trovare un corrispettivo locale facilmente utilizzabile per far avvicinare il maggior numero di potenziali kamikumite avendo, in prospettiva di lungo periodo, il chiaro intento di spostare l'accento delle loro interpretazioni quanto più vicino possibile alla forma originale.

Dall'altra, i kumite italiani sfruttano, spesso inconsapevoli, queste stesse aree di significato potenzialmente condiviso per salvaguardare la base del loro background religioso pregresso e contemporaneamente massimizzare quanto più possibile la loro nuova esperienza in funzione di plasmare a loro piacimento la propria identità religiosa. Nel corso di questo processo il chushin kakuritsu e lo okiyome intervengono a sostegno delle aspirazioni personali e delle esigenze organizzative salvaguardando la continuità con le esperienze religiose precedenti.

In altre parole, coscientemente o meno, gli iniziati costruiscono la loro immagine di Mahikari selezionando gli elementi di loro interesse; altrettanto fa la leadership proponendo gradualmente il proprio messaggio valutandone gradualmente la corretta diffusione.

In una prospettiva sociologica più ampia e in un quadro organizzativo complesso, la gestione della distanza o dell'estrema vicinanza tra le interpretazioni rappresenta uno dei processi principali per la sopravvivenza di un movimento religioso fuori dal suo ambiente di origine. In Mahikari, nel corso di questo processo negoziale ogni cluster agisce sugli iniziati come fattore di guida e di legittimazione, ma allo stesso tempo retroagisce modificando la propria rete di significati religiosi al punto che diventa estremamente difficile valutarne gli effetti se non considerandolo una continua negoziazione di un sistema di significati mai realmente condiviso.

Questo senso di appartenenza, rideterminando continuamente il risultato dell'incontro delle diverse spinte isomorfiche, limita l'insorgere di barriere di significato interne al gruppo potenzialmente disgreganti aprendo la strada al processo sociale grazie al quale si incontrano e si massimizzano i benefici: i kamikumite trovano il loro percorso spirituale ideale, le differenze pericolose si disinnescano e l'organizzazione si espande.

Bibliografia

Barth, F., Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference, Prospects Heights, Waveland Press, 1998.
Barone, C., Molle, A., «Così vicini, così lontani: i percorsi di adattamento delle tradizioni buddhiste alla religiosità italiana in Soka Gakkai e Sukyo Mahikari», in F. Squarcini, M. Sernesi (a cura di), Il buddhismo contemporaneo. Rappresentazioni, istituzioni, modernità, Firenze, Società Editrice Fiorentina, pp. 163-186, 2006.
Bernard-Mirtil, L., 1998, Sukyo Mahikari: une nouvelle religion venue du Japon: étude sociologique et historique d'une nouvelle religion japonaise, Bretagne, Bell Vision, 1998.
Davie, G., Religion in Britain since 1945. Believing without belonging, Oxford, Blackwell, 1994.
Destro, A., Antropologia e religioni. Sistemi e strategie, Brescia, Morcelliana, 2005.
Dawson, L. L., I nuovi movimenti religiosi, Bologna, Il Mulino, 2005.
Geertz, C., Antropologia interpretativa (1983), Bologna, Il Mulino, 1998.
Hardacre, H., Kurozumikyo and the New Religions of Japan, New York, Princeton University Press, 1986.
Hervieu-Léger, D., Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento (1999), Bologna: Il Mulino, 2003.
Hervieu-Léger, D., La Religion en miettes ou la question des sectes, Parigi, Calmann-Lévy, 2001.
Introvigne, M., Il sacro postmoderno. Chiesa, relativismo e nuovi movimenti religiosi, Milano, Gribaudi, 1996.
Lenoir, F., Le bouddhisme en France, Parigi, Fayard, 1999.
Louveau, F. «Sukyo Mahikari: une identité religieuse au-delà des frontières», in Ethnologie française, XXX, 4, pp. 555-563, 2000.
Maalouf, A., L'identità, Milano, Bompiani, 1999.
McVeigh, B., Spirits, Selves, and Subjectivity in a Japanese New Religion: The Cultural Psychology of Belief in Sukyo Mahikari, Studies in Asian Thought and Religion Series, Vol. 21, Lewiston NY, Edwin Mellen Press, 1997.
Molle, A., «L'insegnamento divino della gradualità alla base della politica di espansione di Sukyo Mahikari in Italia: un'interpretazione socio-antropologica», in International Conference on Religious Movements, Globalization and Conflict: Transnational Perspectives: Cyberproceedings, www.cesnur.org/2005/pa_molle.htm, 2005.
Reader, I., Religion in Contemporary Japan, Honolulu, University of Hawaii Press, 1994.
Remotti, F., Contro l'identità, Roma, Laterza, 2001.
Rodrìguez, P., Informe sobra Sukyo Mahikari Espana. Madrid: Equipo Multidisciplinar para el Asesoramiento y Asistencia en Problemas Sectarios, 1998.
Snow, D. A., R. Machalek, «The Sociology of Conversion», in Annual Review of Sociology, 10, pp. 167-190, 1984.
Zoccatelli, P. L., «Forme del buddhismo in Italia. Il caso Shinnyo-en», in La Critica Sociologica, 140, 100-112, 2002.

M@GM@ ISSN 1721-9809

Periodico elettronico fondato e diretto dal Sociologo Orazio Maria Valastro
Testata registrata n.27/02 del 19/11/02 Registro Stampa del Tribunale di Catania Redazione: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italia
Direttore Responsabile: Orazio Maria Valastro
Iscritto all'Albo Speciale dell'Ordine dei Giornalisti di Sicilia
Periodico diffuso tramite l'host SARL OVH con sede a Roubaix in Francia

Home | Rivista M@gm@ | Quaderni M@gm@ | Portale Analisi Qualitativa | Forum Analisi Qualitativa | Advertising | Accesso Riservato

Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali

HOME M@GM@ LANGUAGE REDAZIONE ARCHIVIO CREDITI

ENHANCED BY Google

Home M@GM@ » Vol.7 n.1 2009 » Angela Infante "Il diabete che migra"

Contributi su aree tematiche differenti
M@gm@ vol.7 n.1 Gennaio-Aprile 2009

IL DIABETE CHE MIGRA [1]

Angela Infante

angela.infante@email.it
Counselor Familiare, formatrice e specializzata in Counseling e Terapie Interculturali, lavora presso l'Azienda Ospedaliera Universitaria Policlinico Tor Vergata di Roma su alcuni progetti innovativi intorno alla multiculturalità all'interno dell'ambulatorio di medicina delle migrazioni, con un progetto legato al ben-essere delle popolazioni migranti.

Il "cliente" che mi sta di fronte non è giallo o nero, non è musulmano o buddista, non è marocchino o cinese, non è ricco o povero, non è profugo o residente, non è maschio o femmina, non è connazionale o straniero, non è potente o diseredato, non è colto o analfabeta, non è bello o ripugnante. Chi mi sta di fronte è, prima di qualsiasi specificazione, un essere umano, la cui umanità è denominatore comune di ogni diversità.

Introduzione

Nel gennaio 2007 ha avuto inizio il "Corso di Counseling e Terapie Interculturali"; nello stesso gennaio il Servizio di Diabetologia Pediatrica dell'Azienda Universitaria Ospedaliera Policlinico Tor Vergata di Roma ha richiesto la mia collaborazione per un progetto relativo all'alleanza e all'aderenza terapeutica del minore straniero affetto da diabete mellito. Ho avuto l'opportunità di partecipare a questo progetto, poiché avevo avuto precedenti esperienze nel Servizio di Medicina Solidale e delle Migrazioni, progetto del medesimo Policlinico.

Questo progetto riguarda tutti i minori autoctoni e migranti affetti dalla suddetta patologia, in cura presso l'Unità Operativa di Diabetologia Pediatrica.

Il mio ruolo principale all'interno del progetto è quello di apportare un doppio ascolto medico-counselor durante le visite di controllo, che possono variare a seconda dell'andamento della patologia, da una cadenza mensile ad una quindicinale. Durante questi colloqui il mio primo intento è quello di approcciarmi alla famiglia in un'ottica sistemica, in seguito di affrontare una ricostruzione autobiografica della storia familiare e del processo migratorio.

In questi mesi ho seguito dieci casi con un range di età dai 10 ai 17 anni, di nazionalità prevalentemente rumena; sono presenti anche due fratelli marocchini e una ragazza moldova.

M@gm@ ISSN 1721-9809

Home M@GM@
Vol.7 n.1 2009
Archivio
Autori
Numeri Pubblicati
Motore di Ricerca
Progetto Editoriale
Politica Editoriale
Collaborare
Redazione
Crediti
Newsletter
Copyright

Di non secondaria importanza è il mio impegno nella formazione del personale medico, infermieristico e amministrativo del Servizio di Diabetologia Pediatrica, sul tema dell'accoglienza e della relazione con il paziente migrante.

In questo lavoro ho deciso di affrontare il caso di Ioan, un ragazzo rumeno di 12 anni, il primo nucleo familiare che ho incontrato; inoltre, nel maggio di questo stesso anno, un viaggio di piacere mi ha portato in Transilvania, forse la parte più bella e più colta della Romania, a Sibiu, e, non per coincidenza, la città di provenienza della famiglia di Ioan.

1. L'identità mista

L'identità è un sistema aperto costituito da una molteplicità di elementi che interagiscono tra loro: genere, ruolo sociale, religione, famiglia di appartenenza, nazionalità, età, popolazione, professione, ecc.

E' un processo unico che ciascun individuo compie nel momento in cui vive e organizza la sua esistenza, narrandola a se stesso e dando un significato alla propria esperienza. L'identità nasce dalla relazione con l'ambiente e la cultura in cui ciascun individuo vive: non c'è identità senza relazione, non c'è relazione senza identità.

Essa indica un "Io" che si costituisce, a partire da un plurale, attraverso un movimento di andata e ritorno, di integrazione, ma anche di rigetto. Pensare, agire, educare secondo una logica relazionale significa, quindi, mettersi subito nella reciprocità.

Il migrante vive un processo di trasformazione che lo colloca in bilico tra due mondi distinti, sia sul piano geografico, sia sul piano temporale.

Nell'esperienza migratoria il livello più intaccato è la dimensione identitaria, tenendo conto che l'identità è un risultato, proveniente dal crearsi del proprio culturotipo, è un prodotto, è un'energia psichica soggettiva che metabolizza le informazioni provenienti dall'esterno.

Spesso il "qua" e il "là" diventano due realtà diverse, lontane, incompatibili, antagoniste. Di conseguenza, diventa sempre più difficile appartenere a tutti e due i posti e impossibile sceglierne uno. Bambini e ragazzini figli della migrazione si sentono sempre più destinati a non essere "né di qua né di là", perdendo il senso del sé, i punti di riferimento, la possibilità di dare un senso alla propria identità (Edelstein, 2007a).

La doppiezza crea dicotomie, inserisce nell'ottica di "o-o", come sostiene la Edelstein (2007b) "le dicotomie chiudono e costringono a pensare e sentire:
• in modo limitante: ci sono apparentemente solo due possibilità;
• in modo polarizzato: sulle due estremità di un asse, anziché su un continuum;
• in modo superficiale: senza lo spessore della complessità e della pluralità;
• in modo dualista: lo sguardo dell'occhio destro si mantiene separato da quello del sinistro, e non si costruisce una visione d'insieme."

Inoltre, due identità o appartenenze portano facilmente a paragoni e inevitabilmente si arriva alla conclusione che una cultura sia meglio dell'altra. I bambini si trovano a dover scegliere, costretti a rinunciare ad una parte della loro appartenenza, a rifiutarla, a rimuoverla, a dimenticarla, spesso "vince" la cultura dominante (Edelstein, 2007a).

Il concetto di identità mista permette di uscire dal dualismo, dalla dicotomia e dalla prospettiva normativa e consente di entrare in una prospettiva pluralista.

Quest'ultima prospettiva ha come punto di riferimento la molteplicità: considera ogni modello e ciascuna cultura viene analizzata in base alle proprie caratteristiche e funzioni senza essere oggetto di paragone con nessun modello ideale (Fruggeri, 2001; Edelstein, 2007b).

In questo modo si aprono molteplici possibilità e le micro culture o appartenenze consentono ai bambini di essere contemporaneamente tutti uguali e tutti diversi. Ogni singolo individuo appartiene a più gruppi e tutti sono portatori di culture coesistenti.

Nell'intervista intitolata "Verso un'identità complessa", Morin (2003) parla dell'identità culturale all'interno dell'identità umana:
Io parto dall'idea della poliidentità umana e fra queste multiple identità, parlo di identità concentriche. Noi abbiamo un'identità individuale, che peraltro non è isolata e fa parte dell'identità familiare, un'identità culturale, cioè un'etnia, poi un'identità nazionale, religiosa, un'identità planetaria, un'identità strettamente umana. Allora, dal momento che ognuno vive svariate identità, tutte queste identità devono coabitare o affermarsi senza rifiutarne alcuna.

2. Il diabete

L'organismo ha la necessità di mantenere il livello di glucosio nel sangue (glicemia) in un ambito

relativamente ristretto (tra i 100 e i 200 mg/ml), per garantire da un lato un sufficiente apporto energetico al sistema nervoso, dall'altra di evitare una serie di problemi che insorgono quando la glicemia supera il livello previsto. La glicemia è regolata da una serie di ormoni, di cui solo uno ne provoca l'abbassamento, l'insulina. Il diabete mellito è un disturbo della regolazione dei livelli glicemici, dovuto a carenza di insulina per atrofia delle isole del Langerhans, aggregati di cellule all'interno del pancreas.

Questa atrofia può essere lenta e progressiva, presentandosi come una malattia degenerativa, favorita da un'iperalimentazione, nel qual caso si parla di diabete adulto o di tipo II, oppure può essere acuta e quasi totale, verificandosi nell'infanzia o nell'adolescenza, in questo caso si parla di diabete giovanile o di tipo I.

La mancanza di insulina provoca una iperglicemia che risulta tossica per l'organismo e che può portare anche al coma e alla morte. Nei casi gravi di carenza di insulina la sopravvivenza può essere assicurata soltanto per somministrazioni quotidiane di insulina esogena (il diabete di tipo I viene infatti chiamato insulino-dipendente), che necessita di essere attentamente dosata in rapporto all'assunzione di alimenti, in più somministrazioni quotidiane. Si tratta di sostituire una regolazione esterna ad una regolazione interna, in un delicato equilibrio tra il paziente, il medico e l'ambiente familiare. Il diabete viene considerato instabile quando la regolazione glicemica che si riesce ad ottenere non è soddisfacente, con ripetuti episodi di iper- e ipoglicemia.

L'ipotesi patogenetica attualmente più accreditata è quella di una malattia autoimmune che porta alla progressiva distruzione delle cellule del pancreas, in cui se è certa una componente genetica, è anche certa un'interazione con altri fattori. Come esposto da Solano (2001) diversi studi sostengono l'influenza di fattori psicosociali sia sull'insorgenza del diabete, sia sulle oscillazioni della glicemia:
- l'insorgenza in stretta contiguità con eventi reali di perdita, soprattutto separazioni precoci dai genitori;
- un'influenza sui livelli glicemici da parte dei vissuti inerenti la relazione con l'oggetto, soprattutto nei termini di regolazione della distanza;
- il riscontro in soggetti diabetici di una storia di relazioni primarie non sintoniche, in specie nei riguardi dell'alimentazione;
- il riscontro di differenze nel tipo di accudimento precoce;
- sul piano clinico si trovano diverse descrizioni che depongono per una situazione di disregolazione nei soggetti diabetici, che si esprime sia nella sfera affettiva che nella regolazione della glicemia.

3. Il caso di Ioan

Ioan ha 12 anni, è nato in Romania, è di religione ortodossa e frequenta, oggi, la seconda media a Roma. Suo padre emigra in Italia nel 1996, quando Ioan ha un anno e mezzo; dopo otto mesi lo segue anche la madre e il ragazzo rimane in Romania, affidato ai nonni, in particolare alla nonna paterna. I suoi genitori riescono però a tornare in Romania due volte l'anno e ad essere comunque relativamente presenti nella vita del figlio.

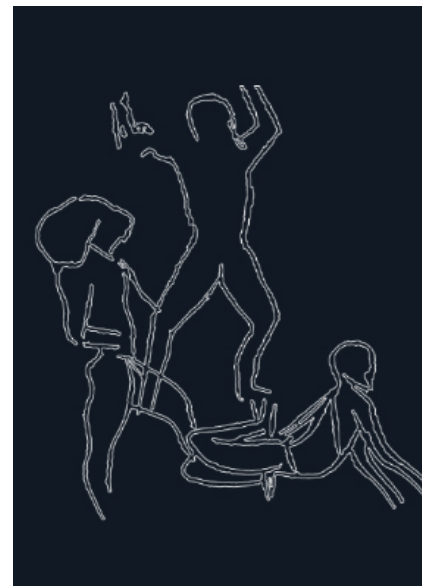
Quando Ioan ha quattro anni, il 30 aprile, la nonna paterna muore e lui rimane solo con il nonno. Due mesi dopo, il 1° luglio, sviluppa un diabete di tipo I, ed entra in coma diabetico. I genitori volano in Romania e lo portano con loro in Italia. Inserito nella scuola italiana prima all'asilo e poi in prima elementare, la vita familiare viene nuovamente "infastidita", problemi burocratici legati alla sospensione del passaporto fanno rimanere la madre un anno in Romania e quindi Ioan è solo a Roma, con il padre. Quando la madre torna, all'inizio della seconda elementare, la vita familiare diventa solida, ma non il diabete che invece in questi anni è quasi sempre instabile. Una volta l'anno provano a tornare, tutti insieme, in Romania per le vacanze.

Il lavoro dei genitori in Italia è di un livello socio-economico più basso rispetto a quello che avevano in Romania, la madre ha un diploma superiore in meccanica e in Italia lavora come colf, il padre ha un diploma in elettrotecnica e viene da una famiglia agiata di costruttori edili, qui lavora nell'edilizia ma come manovale; mi raccontano che tra i motivi della migrazione vi è anche una motivazione politica.

Ho incontrato per la prima volta l'intero nucleo familiare il 26 febbraio 2007, li ho visti di seguito per cinque incontri prima della pausa estiva, con cadenza mensile, e per altri tre incontri in autunno. È l'unica famiglia che si presenta sempre al completo ai controlli ospedalieri; secondo il parere dei medici Ioan ha una buona aderenza terapeutica ed è autosufficiente nel controllo del diabete, pur avendo una madre accudente adeguata. La scuola e i compagni ne sono informati e Ioan si sente tranquillo a questo riguardo.

Fin dal primo colloquio ho potuto riscontrare una sostanziale adeguatezza dei genitori, con un buon processo educativo, che riescono a dare regole e al tempo stesso ad avere un buon dialogo con il figlio, che sta sviluppando un sano processo di autonomia. Come figlio unico è stato molto seguito dalla madre, che è riuscita a bilanciare bene le sue ore lavorative con le esigenze del figlio.

Ioan parla molto bene italiano, parla anche il "romanaccio" e si sente perfettamente integrato in Italia, considerando Roma la città più bella del mondo. Va molto bene a scuola, dove sono presenti anche altri ragazzi di diverse nazionalità (un altro bambino rumeno, una peruviana, una cinese e un austriaco), nel futuro vorrebbe fare l'architetto. Attualmente fa sport, gioca a pallavolo a livello agonistico e nei quattro anni precedenti ha frequentato un corso di karate.

Nonostante l'abitudine ad andare in Romania per l'estate, quest'anno Ioan è più negativo del solito a questo

M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

riguardo e vorrebbe invece andare in Spagna con i genitori. Ha portato, per me, una relazione che ha preparato per la scuola sulla Spagna.

A maggio c'è stato un problema a scuola, i genitori di Ioan sono stati convocati perché lui aveva fatto a botte con un compagno. I genitori erano molto scossi e addolorati, anche perché nonostante all'episodio avessero partecipato molti ragazzi della classe, solo i genitori degli alunni rumeni sono stati convocati. Erano molto preoccupati anche per i valori del diabete, che stavano diventando elevati, il ragazzo dava gravi segni di nervosismo e di stanchezza. Ho proposto di andare anche io a scuola a parlare con i professori, i genitori mi hanno ringraziata, ma hanno detto di preferire di occuparsene da soli.

Ioan ha spiegato che è dovuto ricorrere all'aggressione fisica come ultima scelta, dopo aver subito offese continue. Aveva inventato e organizzato un gioco di ruolo con alcuni compagni della sua classe e da quel momento, gli esclusi, hanno iniziato a chiamarlo "frocio" e "capobanda rumeno". Alla fine del colloquio Ioan ha detto di essere rimasto colpito dal pianto dei genitori, e di sentirsi sollevato, il diabete è sceso e si è stabilizzato per alcuni giorni. La scuola è finita dopo poco e per la fine dell'anno scolastico è stata organizzata una "pizza di classe" dove le questioni tra i ragazzi sono andate bene, Ioan era molto più sereno.

Nell'ultimo incontro prima dell'estate, due genitori orgogliosi sono arrivati in consulenza portandomi a vedere la bellissima pagella del figlio e mi hanno donato la felicità del fatto che Ioan avesse cambiato idea sulle vacanze e avesse deciso di andare, da solo, in Romania a trovare i nonni. Al ritorno avrebbe poi trascorso una vacanza con i genitori in Spagna.

Mentre era in Romania Ioan mi ha telefonato raccontandomi della sua partenza da solo, del viaggio che era andato bene, del riuscire a regolare il diabete senza difficoltà, anche senza la presenza della madre, della felicità di aver rincontrato i nonni e il resto della famiglia, della strana sensazione di parlare nuovamente una lingua "familiare" e della scoperta di tutte le cose che poteva fare con i tantissimi amici, trovati e ritrovati.

Al ritorno dalle vacanze in autunno Ioan mi ha raccontato di quanto la vacanza gli fosse piaciuta, tanto da chiedere ai genitori di poterla prolungare; è tornato, infatti, dopo un mese e mezzo dalla sua partenza.

4. Discussione del caso

Il caso di Ioan sembra rispecchiare in modo abbastanza tipico l'influenza dei fattori psicosociali nell'insorgenza del diabete. Come sottolinea Taylor (1987), a partire dalle ricerche di Spitz, fino agli studi più recenti, è stato dimostrato che la separazione precoce del bambino dalla madre può provocare modificazioni fisiologiche che possono portare all'insorgenza di patologie nel bambino o influenzarne la successiva suscettibilità.

Una storia familiare complessa e i primi anni di vita soggetti a diverse separazioni erano stati affrontati abbastanza bene da Ioan fino a quando la morte improvvisa della nonna paterna, che era rimasta l'unica figura stabile e continuativa nella vita del bambino, ha influito significativamente sull'esordio della malattia, avvenuto solo 60 giorni dopo questo lutto. Forse si può addirittura osare ipotizzare che la malattia fosse l'unica cosa che il bambino poteva fare per creare un ricongiungimento familiare.

La coppia genitoriale ha reagito prontamente e molto bene a questo evento, riorganizzandosi velocemente e decidendo di portare Ioan in Italia, perché stesse con loro in un tale momento di difficoltà e perché fosse curato nel modo migliore. Certo i successivi eventi di vita, come la permanenza del bambino per un anno da solo con il padre a Roma, con la madre bloccata in Romania, e quindi l'ulteriore separazione, non potevano non avere un'influenza sul diabete, che è stato infatti soggetto a consistenti oscillazioni della glicemia.

In alcuni pazienti diabetici si presenta un aumento della glicemia in presenza di una situazione stressante, per cui è plausibile pensare che vi siano degli elementi psicologici in grado di intervenire come mediatori tra lo stress e la risposta fisiologica. E' stato evidenziato che le strategie di coping predicono il futuro controllo glicemico più efficacemente di altre variabili, perché il coping agisce come buffer, effetto tampone.

Proprio durante i colloqui abbiamo potuto sperimentare insieme come le oscillazioni della glicemia fossero estremamente legate alle oscillazioni dell'umore del ragazzo, e in più casi mi è stato detto che dopo i colloqui per alcuni giorni il diabete rimaneva estremamente stabile.

Il mio obiettivo istituzionale era proprio quello di lavorare sulle oscillazione della glicemia, e questo contratto è sempre rimasto implicito, ma estremamente presente, visto che gli incontri si sono sempre svolti all'interno del Servizio di Diabetologia Pediatrica.

L'obiettivo principale che mi sono posta durante questa consulenza, e sul quale tutta la famiglia è stata d'accordo, è stato quindi, quello di ricostruire una storia familiare, di avere un approccio narrativo, di far parlare i genitori della loro terra e di trasmettere questo amore al figlio, proprio in un momento di rifiuto di quest'ultimo per le sue origini, nel tentativo di ricucire insieme quello strappo che l'esperienza migratoria aveva creato.

Ho cercato di ri-incorniciare il loro processo migratorio alla luce degli aspetti positivi presenti, non solo come

un dover andare via da un paese in cui non erano più presenti possibilità, ma come la ricerca di un futuro migliore per se stessi e per il figlio, restituendo il coraggio della scelta e la capacità di superare le difficoltà.

Ho lasciato che i genitori mi raccontassero della situazione politica, dei loro ricordi, delle loro vite in Romania, chiedendo di portare delle foto in consulenza, per ricostruire la storia e la memoria, davanti e insieme al figlio, che è sempre rimasto estremamente attento e interessato. Evidentemente questo ha funzionato perché Ioan ha deciso di tornare nel paese natio, e si è fermato per più tempo di quello previsto originariamente.

Per la ricostruzione della storia insieme a Ioan ho utilizzato molto la tecnica del disegno. Ho voluto usare questa tecnica in senso diagnostico, per esplorare le rappresentazioni del ragazzo su di sé e sulla sua famiglia, i suoi modelli introiettati, il suo bagaglio socio-culturale, e in senso narrativo, per avere delle modalità non-verbali di raccontare, che ho immaginato sarebbero state per lui più facili, considerando anche la sua giovane età.

Gli ho chiesto di disegnare se stesso, la sua famiglia, la sua casa, il suo posto a tavola, il suo posto a scuola e la valigia dei suoi desideri, che conteneva la vacanza in Spagna con i genitori. Nel tempo mi ha poi portato ogni tanto dei disegni, come una cartina dettagliata della Romania e una partita di pallavolo.

In tutti questi disegni Ioan mostra di essere molto adeguato per la sua età e per la sua storia, è molto preciso, il tratto è chiaro e distinto e ricco di particolari. Il ritratto di sé stesso e della sua famiglia li mostra tutti vicini e sorridenti. Il disegno della sua casa è fatto in pianta, in linea con il suo progetto futuro di fare l’architetto.

Poiché lo spazio di consulenza è stato sempre breve e a cadenza mensile, spesso ho dato dei compiti ai diversi componenti familiari, soprattutto delle narrazioni scritte, per raccontarmi e raccontarsi meglio, cose che avevamo avuto il tempo solo di accennare durante il colloquio. Si sono sempre mostrati contenti e pronti ad eseguirli, e questo ha permesso di creare una continuità al nostro rapporto anche al di fuori dei momenti di consulenza.

Il legame tra noi è stato facile da instaurare e si è sempre mantenuto più che buono, è stato inoltre notevolmente rinforzato quando mi è capitato di andare per una breve vacanza proprio in Romania e a Sibiu, la loro città natale, che è stata nominata capitale europea della cultura per il 2007 e di condividere colori, profumi, sapori e percezioni.

Il mio intervento e la presa in carico sono stati molto variegati nel tempo, per esempio poiché avevano avuto dei problemi ad eseguire la prenotazione con la carta di credito, per il volo aereo per la Romania, mi sono occupata io di farlo e loro ne sono rimasti stupiti e riconoscenti.

La mia più grande soddisfazione è stata la telefonata che ho ricevuto da Ioan quando era in Romania, che mi ha voluto raccontare come stavano andando bene le cose e, con grande orgoglio, come parlava rumeno e come era stato in grado di avere tanti amici anche in Romania. Mi ha voluto dimostrare di aver capito le cose che ci eravamo detti e di come il migrare gli avesse permesso di avere delle cose in più, non in meno: due patrie, due culture, un’identità più complessa, più ricca.

5. Conclusioni

Ho deciso di portare questo caso per diverse ragioni: la prima è sicuramente il fatto che ho sentito di potermi approcciare a questa famiglia in un modo più consapevole, grazie proprio ai discorsi affrontati nel “Corso di Counseling e Terapie Interculturali”, soprattutto riguardanti il tema dell’identità mista e la posizione pluralista d’inclusione anziché di esclusione.

La seconda è l’evidenza del buon risultato che è stato possibile ottenere in pochi incontri. Ritengo che questo sia potuto avvenire innanzitutto perché, nonostante la presenza del diabete, la famiglia di Ioan è molto unita, attenta ed adeguata e ha sempre mostrato capacità riorganizzative molto forti, proprio perché ha dovuto affrontare molteplici difficoltà. Questo depone per una buona alleanza e aderenza terapeutica di tutta la famiglia al controllo della malattia e al progetto che seguono presso il Policlinico.

Inoltre, ritengo che l’intervento si sia situato in un momento favorevole dello sviluppo del ragazzo, l’inizio dell’adolescenza e l’inizio di un rifiuto per le origini rumene. Solo l’inizio, appunto, che ha permesso di riorientare il processo di sviluppo identitario verso una maggiore accettazione delle differenze e della complessità e di creare quella ricucitura, attraverso la narrazione, che il trauma migratorio aveva costituito, per Ioan e per i suoi genitori.

Note

1] Tesina di fine corso a cura di Angela Infante: Corso Counseling e Terapie Interculturali, Shinui - Centro di Consulenza sulla Relazione (Bergamo).

Bibliografia

Edelstein, C. (2007a), "L'identità mista di bambini e adolescenti" in m@gm@ - Rivista Elettronica di Scienze Umane e Sociali - Osservatorio di Processi Comunicativi, vol. 5, n°2. Numero tematico diretto da M. Giuliani: "Il counseling e le culture: le culture del counseling".
Edelstein, C., (2007b), Il Counseling sistemico pluralista. Erickson, Gardolo (TN).
Fruggeri, L., (2001), "I concetti di mononuclearità e plurinuclearità nella definizione di famiglia", in Connessioni, vol.8.
Morin, E., (2003), "Pour une identité complexe", entretien avec Edgar Morin par Giraud F., L'autre, cliniques, cultures et société, n.2, vol.4.
Solano, L., (2001), Tra mente e corpo. Raffaello Cortina, Milano.
Taylor, G.J. (1987), Medicina psicosomatica e psicoanalisi contemporanea. Tr.it. Astrolabio, Roma 1993.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Periodico elettronico fondato e diretto dal Sociologo Orazio Maria Valastro
Testata registrata n.27/02 del 19/11/02 Registro Stampa del Tribunale di Catania
Redazione: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italia
Direttore Responsabile: Orazio Maria Valastro
Iscritto all'Albo Speciale dell'Ordine dei Giornalisti di Sicilia
Periodico diffuso tramite l'host SARL OVH con sede a Roubaix in Francia

Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali

ENHANCED BY Google

Contributi su aree tematiche differenti
M@gm@ vol.7 n.1 Gennaio-Aprile 2009

PROFESSIONI SOCIALI ED ORIZZONTE DI SENSO: SPUNTI PER UNA DISCUSSIONE

Giacomo Innocenti

innocenti_giacomo@yahoo.it

Scrittore appassionato di questo articolo e della vita, è stato, e continua ad essere nella memoria di chi lo ha conosciuto, un uomo ricco di intelligenza, curiosità creativa e capacità di ascolto attento dell'altro. Queste dimensioni che hanno caratterizzato il suo personale modo di attraversare l'esistenza hanno anche nutrito la sua pratica professionale di sociologo, offrendo a chi con lui ha lavorato la possibilità di godere di un interlocutore arguto e prezioso. In qualità di responsabile del Settore Programmazione e Comunicazione del Municipio V del Comune di Roma, si è occupato specificamente della comunicazione pubblica e dell'utilizzo delle Nuove tecnologie per favorire i processi di apprendimento e partecipazione anche delle fasce più deboli. Particolare entusiasmo ha inoltre dedicato all'attività formativa guardando, con cura e responsabilità, ai temi della progettazione sociale, del bilancio partecipato e più in generale dell'educazione degli adulti.

Lo sviluppo impetuoso delle professioni sociali nell'ultimo ventennio correlato al processo di costruzione dello stato sociale in Italia è empiricamente del tutto evidente.

Del resto risultano chiare alcune componenti macrostrutturali di tale fenomeno:
- la scolarizzazione di massa realizzata negli anni sessanta ha prodotto l'aumento di offerta di lavoro intellettuale.
- Le misure di riforma della P.A. hanno determinato una richiesta di nuove professionalità sociali centrata essenzialmente sugli enti locali e modificato la struttura occupazionale del settore scolastico ed ospedaliero (i terminali tradizionali a prevalenza femminile, maestre ed infermiere, del vecchio stato assistenziale).
- L'introduzione dei cosiddetti criteri privatistici nel settore dei servizi ha determinato o comunque rafforzato la crescita del terzo settore che si è anche qualificato in funzione alle scelte di esternalizzazione fatte dagli enti come soggetto di programmazione (vd. in particolare la legge 328).

Tali elementi "macro", quasi delle pre-condizioni, sono le evidenti spie di quel processo articolato e complesso definibile all'interno della "modernizzazione del paese" come costruzione dello stato sociale.

Potremmo porre il punto di avvio del fenomeno nel fatidico '68 e immaginare la sua precaria conclusione sulle soglie di fine secolo, dentro le contraddizioni della post modernità, in quanto la crisi dello stato sociale ci pare un aspetto di questo più generale fenomeno e della sua particolare variabile italiana segnata fortemente

dalla capacità di cambiare conservando.

L'analisi del processo di modernizzazione del paese e della sua contemporanea crisi è dunque la cornice dove, scontando il cosiddetto ritardo storico dell'Italia, si consuma la parabola del nostro welfare state.

Fra le variabili analizzabili ci interessa in questa sede evidenziare la questione del senso delle professioni sociali, intendendo con esse la articolata gamma di figure professionali (diplomati o laureati) impegnate direttamente nella gestione dei servizi di aiuto o nell'ambito educativo e culturale interni allo stato sociale, che negli ultimi anni sono diventate la vera e propria cerniera umana dell'erogazione dei servizi alla persona (servizi sappiamo non più prevalentemente monetari ma relazionali).

Del resto il costo diretto o indiretto del personale impegnato nel settore dei servizi sociali assomma a più di due terzi dell'effettiva spesa del settore. Siamo quindi di fronte ad un esercito di operatori ai quali è richiesta una professionalità essenzialmente di tipo intellettuale e comunicativa che provengono da percorsi formativi diversificati i quali si sono aggiunti alle figure tradizionali (insegnanti, assistenti sociali, medici) determinando, a mio parere, una modifica strutturale e profonda della concezione stessa di lavoro sociale.

Del resto, prima degli anni settanta e durante il processo di crescita del sistema dei servizi, erano rintracciabili essenzialmente due prevalenti dimensioni motivazionali a queste professioni, quella cattolica e quella marxista, contrapposte sul piano pratico ma convergenti sul piano del senso. Infatti, entrambe ponevano l'accento sulla dimensione salvifica ed extra-soggettiva del lavoro sociale; la prima in direzione della salvezza dell'anima e di un'etica extramondana; la seconda in funzione della presa di coscienza di classe e di un'etica politica (non è qui il caso di affrontare le variabili specifiche-riforma o rivoluzione-che l'hanno drammaticamente attraversata). La professione finiva dunque per apparire un prolungamento della fede, una manifestazione di militanza.

Il senso del lavoro sociale non era quindi né interno all'operatore né interno al soggetto assistito, ma apparteneva ad una dimensione altra, non individuale e neppure totalmente collettiva, veniva cioè posto oltre in un tempo ed uno spazio non del presente, ma di un futuro più o meno vicino e la dinamica della relazione operatore/utente sembrava appartenere più all'etica dell'intenzione, certificata dalla classe o dalla chiesa, che a quella della responsabilità.

Il moderno rende improvvisamente residuale tale dimensione di senso in quanto, nel bene o nel male, esso assume come parametro di fondo l'individuo in quanto tale, nella sua traiettoria identitaria esso stesso concepito drammaticamente come problema.

Siamo dentro, omettendo giudizi di valore, ad un altro orizzonte di senso: quello della autorealizzazione del sé come progetto nell'immanenza del qui ed ora, che riordina e riconnette anche il concetto stesso di lavoro. E' possibile allora individuare un'aura comune, una serie di denominatori condivisi che costituiscono insieme il retroterra e l'orizzonte delle professioni sociali all'interno di questa diversa realtà, di questo ulteriore spostamento copernicano del punto di vista? In senso più generale si può rintracciare nella crescita dell'individualismo, inteso abbiamo detto come centralità dell'autorealizzazione immanente, il primo retroterra comune forse estensibile a tutte le dimensioni lavorative; in particolare, il lavoro è vissuto sempre più come mezzo e sempre meno come fine.

Tuttavia il lavoro intellettuale massificato, non fondandosi più sull'idea di missione in linea di principio (anche per evidenti motivi di peso salariale) ed essendo scarsamente remunerativo sul piano immediatamente strumentale, tende a scoprire come propria una dimensione interna legata alla creatività (che del resto è sempre stata il parametro di misura del lavoro intellettuale elitario) come fonte di gratificazione e realizzazione del sé.

Si apre quindi il primo livello di contraddizione: la dimensione creativa propria di ristrette elites ad alto livello di selezione diventa istanza fondante di gruppi consistenti di lavoratori a relativamente bassa selettività; l'operatore sociale tende cioè a valorizzare l'aspetto progettuale dell'intervento in opposizione a quello immediatamente operativo (nella pratica sociale è il rimando continuo del caso nella sua concretezza a qualcun altro).

In questa logica la dimensione professionale tende sempre più a collidere o configgere con il livello politico che del resto ha sulle spalle una genesi analoga: non sono i decisori politici a loro volta lavoratori intellettuali (in un certo senso la professione politica sembra diventare di massa, vedi prolificazione degli organi elettivi quasi una sostituzione della vecchia militanza) di tipo sociale?

Il secondo livello di contraddizione implica invece la modificazione del ruolo dell'etica nel lavoro sociale: la vecchia etica dell'intenzione nelle sue forme di impegno a garanzia collettiva non transita nell'etica della responsabilità, ma tende a trasformarsi in estetica dell'impegno lavorativo. Il lavoro ottimale è bello, gratificante, produce soluzioni originali ed è auto-deciso: è cioè paradossalmente un'opera d'arte.

Fuori dal paradosso provocatorio, il lavoro sociale è percepito più come artigianato che non come industria. Gli operatori sociali si sentono come artigiani della relazione recuperando in questo quadro l'unicità, ma anche la pesantezza e la temporalità lunga del rapporto significativo fra persone.

Questa descrizione fenomenologica di quello che abbiamo definito come orizzonte di senso delle professioni sociali lascia aperti almeno due interrogativi:
- il primo attiene il rapporto fra creatività e responsabilità, quella sfera definita da altri come l'eticizzazione dell'estetica (ancora un interrogativo post moderno) che investe direttamente il rapporto fra professioni sociali, politica e burocrazia.
- L'ancoraggio ad un valore sociale (extraindividuale) della responsabilità si esprime infatti in logiche organizzative e gerarchiche che dovrebbero comunque veicolare certezza del diritto degli utenti. Diritto a sua volta divenuto essenzialmente individuale e primario in quanto precedente a quello collettivo.
- Il secondo attiene la riflessione sui percorsi formativi degli operatori sociali e la loro parcellizzazione specialistica. Tale dimensione è poco attenta, nella sua logica industriale, al terreno comune di formazione ed alla valorizzazione della responsabilità creativa (non opposta, ma fondante la capacità e la diversificazione tecnica dell'intervento). E inoltre si mostra scarsamente consapevole della centralità di quella faticosa dimensione artigianale del lavoro che restituisce nelle mani dell'operatore e dell'utente la costruzione primaria del rapporto di servizio.

E' in fondo questa, quella pericolosa e feconda direzione ad essere chiamata nell'esperienza concreta di chi agisce nel sociale navigazione a vista bordeggiando presso coste sfumate e con equipaggi eterogenei e ambivalenti.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Periodico elettronico fondato e diretto dal Sociologo Orazio Maria Valastro
Testata registrata n.27/02 del 19/11/02 Registro Stampa del Tribunale di Catania
Redazione: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italia
Direttore Responsabile: Orazio Maria Valastro
Iscritto all'Albo Speciale dell'Ordine dei Giornalisti di Sicilia
Periodico diffuso tramite l'host SARL OVH con sede a Roubaix in Francia

Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali

ENHANCED BY Google

Contributi su aree tematiche differenti
M@gm@ vol.7 n.1 Gennaio-Aprile 2009

PER UNA SPIRITUALITA' LAICA

Giusi Lumare

vice13@libero.it
Dottoranda in Scienze dell'Educazione all'Università Paris 8; Sta svolgendo una ricerca sull' educazione alla spiritualità laica attraverso l'approccio trasversale in Scienze Umane, sotto la direzione di Renè Barbier; Si occupa di formazione permanente ed educazione degli adulti e coordina gruppi di ricerca-azione con gli insegnanti degli istituti scolastici superiori di Bologna; Ha tradotto dal francese per Armando Editore "La ricerca-azione" di René Barbier (Roma 2007).

1 Spiritualità e laicità

Nell'accezione del pensiero occidentale, tributario della tradizione dialettica aristotelica, la spiritualità designa per opposizione alla materialità (corpo, istinti, carne, ecc.) le attività che sono relative allo spirito e alla sua vita. Essa si riferisce ad un ordine di realtà religiose e mistiche che concernono la capacità dell'essere umano di interrogarsi sulla propria esistenza e sul proprio posto nell'universo. Nell'ottica dualista che separa la materialità dalla spiritualità, la spiritualità è assimilabile alla religione. Ma la sua definizione non ne lascia intendere un aspetto organizzato, per quanto ciò non gli sia impedito. Quest'assenza di organizzazione, dove esiste, si rivela poco propizia alla propagazione di dogmi.

La chiusura della nostra cultura occidentale nella logica dicotomica della materialità e della religione, produce un approccio interiore o mistico ben differenziato da un approccio intellettuale (ragionato, razionale), morale o psicologico.

La parola spiritualità indica l'essenza dello spirito. Oggi questo concetto corrisponde sempre più inevitabilmente a:
a) il riconoscimento del fondamento di ogni realtà nello spirituale, che determina il superamento della visione del reale ridotta alla sola materialità. Un superamento-negazione, che tende a riconciliare il materiale e lo spirituale in un'unità vivente;
b) la trasformazione concreta dell'esistenza umana in relazione allo spirituale, che invece richiede una pratica ed un'arte di vivere che permetta la manifestazione dello spirituale nel materiale.

La spiritualità è uno stato dell'essere che non può essere circoscritto, indottrinato e rinchiuso in un tempio o in una chiesa, la verità è inafferrabile per l'ego umano. E' un cercare da noi stessi, uno sperimentare ogni

giorno non adagiandosi mai sulle proprie acquisizioni o su quelle altrui. Spiritualità è interrogarsi sulla propria natura, comprendere i differenti piani d'esistenza e i legami intimi con il cosmo. La spiritualità è questo e nessuna religione, organizzata intorno a un dogma di una gerarchia sacerdotale che deterrebbe un segreto divino, può essere spirituale in questo senso.

L'aggettivo laico invece significa: in opposizione alla religione, anticonfessionale, "che agisce in assoluta indipendenza rispetto alla chiesa e ad ogni altra confessione religiosa" (Devoto, Oli, 2000-2001). Ciò che è interessante è che questo termine significa anche: "esente da pregiudizi e da legami rispetto a dei problemi o scelte, soprattutto di carattere etico e politico" (Ibidem), esso designa quindi l'indipendenza della coscienza da ogni ideologia. Questa seconda definizione è vicina all'interpretazione di una spiritualità laica intesa come spiritualità anti-ideologica che si fonda sull'indipendenza e la libertà della coscienza. Laico proviene dal latino laicus e in origine dal termine greco laikos: del popolo. La laicità è quindi popolare, così si restituisce a quest'aggettivo la portata dell'accessibilità dell'uomo alla comprensione.

Sono diversi i tentativi di definire il termine laicità in campo sociologico e filosofico e le difficoltà sono dovute a tre principali ragioni : innanzitutto la laicità non appartiene alla categoria della sostanza, ma a quella della relazione, in secondo luogo essa non stabilisce un legame positivo, ma una separazione e in ultimo non si tratta di una nozione statica, ma dinamica.

La laicità esprime la distanza tra la spiritualità umana e la credenza religiosa. E' un concetto, ma è anche una corrente filosofica, quasi un'ideologia. Nella sua accezione sociale rappresenta l'affermazione di un diritto: la legittimità ad essere cittadini non credenti, amministrati da uno Stato indipendente della Chiesa. Si tratta della conquista sociale del diritto di pensare ed agire liberamente: la libertà di coscienza. La laicità è anche e soprattutto istituzionale quando è difesa da correnti di pensiero razionalista che promuovono l'uso della ragione nella convinzione che l'uomo non disponga di mezzi migliori per risolvere i problemi esistenziali che si pongono sempre sia al livello individuale, sia collettivo e sociale.

Più le crociate religiose avanzano ed i fondamentalismi si propagano in questo inizio di secolo, più si cerca di arginare questa follia dell'irrazionale con la ragione. Ci troviamo, in questo momento in occidente, di fronte ad una dicotomia culturale tra religione come manifestazione dello spirito e laicità come affermazione dell'intelletto.

Ma prima di essere un diritto ed una questione sociale, la laicità è una questione dello spirito. Essa nasce come idea che afferma le potenzialità dello spirito umano al di là della fede religiosa. L'importanza di questa affermazione è dovuta al superamento della dualità apparentemente inesorabile tra ateismo e credenza religiosa, laicità razionalista e mistica irrazionale e all'affermazione di un'altra possibilità per l'uomo di vivere la propria esistenza in maniera completa. Laicità e spiritualità non sono del tutto contraddittorie.

2 Il superamento della dualità e la conciliazione degli opposti

Allo sguardo abituato a leggere l'attitudine dello spirito a manifestarsi attraverso la credenza e la fede, la parola spiritualità non può che esprimersi a fianco alla parola religione, ma se separiamo il concetto di religione da quello di spiritualità ci avviciniamo ad un altro senso della manifestazione dello spirito. Un senso che non ha nulla a che vedere con la credenza come obbedienza a una dottrina, come elaborazione del pensiero, ma un senso d'appartenenza che nasce dall'amore. Attraverso l'amore lo spirito si manifesta indipendentemente dalla fede. Questa spiritualità è laica perché parte dall'uomo e dalla sua interiorità e non dalle sue proiezioni esteriori.

La spiritualità laica che proviene dall'associazione di due opposti come spiritualità e laicità, è unificante sia ad un livello concettuale, che esistenziale. Credo che l'armonizzazione di questi due termini possa produrre una riconciliazione interiore tra forze sempre in lotta: da un lato la pulsione dello spirito di manifestarsi, dall'altro le gabbie della dottrina religiosa che lo annichilisce. La laicità riscatta la spiritualità dalle costrizioni della fede, la libera dalle imposizioni morali pensate da altri in altri tempi e dall'obbedienza acritica ai rituali, restituendole il diritto di esistere in tutta la sua verità, nel senso di corrispondere solo a se stessa.

La spiritualità laica è affermazione di un ossimoro derivante dall'integrazione di due concetti apparentemente inconciliabili. Nell'unione di queste sue nozioni la coscienza dell'uomo trova nuovi sbocchi di comprensione. Rifiutare la dialettica produttrice di conflitto tra razionalità e spiritualità, vuol dire rifiutare l'asservimento alla dualità in nome di una pluralità di possibilità, così come di infinite occasioni che si presentano all'uomo che scopre se stesso e il mondo che lo circonda. La dualità si può superare producendo uno stato di unità solo con una piena coscienza totale e non frammentaria.

E' a questa totalità che fa riferimento il concetto di spiritualità laica. Questo superamento degli opposti è realizzabile solo in uno stato di totale attenzione e di abbandono alla propria presenza, la globalità di visione che ne deriva arresta il conflitto prodotto dalla frammentazione della coscienza e permette forse di diventare esseri umani. Ma per superare la dualità bisogna smettere di pensare in termini di comparazione, smettere di misurarsi, perché misurandosi l'uomo nega se stesso, crea un'illusione. "Non esiste alcun conflitto, se non esiste alcuna separazione tra me e l'altro" (Krishnamurti, 1973).

L'ipotesi di una spiritualità laica emerge dalla domanda se può nascere un uomo nuovo, che sia totalmente

cosciente della sacralità della vita e che percepisca attraverso tutti i suoi sensi la sua esistenza come connessa al movimento globale della natura che lo circonda. Si tratta dell'intuizione di una dimensione sacra della vita. In quanto intuizione non si tratta di un'operazione intellettuale, tale percezione non passa attraverso il pensiero, se ne astrae. Essa corrisponde ad una coscienza della sacralità ottenuta in uno stato di attenzione costante a ciò che è nell'istante. In questa coscienza del sacro non è implicata alcuna credenza in entità esterne all'uomo, ma piuttosto una profonda conoscenza di sè e del mondo, ottenuta attraverso l'osservazione profonda e diretta, in condizione di totale abbandono di tutti i modelli di ragionamento.

Dunque spiritualità laica come profonda conoscenza di sé. Credo che sia la questione più appassionante che si possa affrontare, in quanto immerge l'essere umano in se stesso: in un luogo ignoto. E' un'attenzione permanente ai propri pensieri e alle proprie azioni, è soprattutto la loro comprensione che provoca l'evoluzione verso la saggezza. L'uomo che agisce in uno stato di unità, non vive più alcuna contraddizione tra l'essere ed il fare. La dualità superata ad un livello concettuale comporta anche ad un livello di coscienza, una presenza unitaria effettiva e globale che non guarda più la realtà in termini di paragone.

3 Jiddu Krishnamurti l'antifilosofo

La dimensione spirituale dell'uomo è sempre stata affrontata e adattata sistematicamente alle diverse discipline delle scienze umane, dalla filosofia alla sociologia, dalla psicoanalisi alla psicologia umanista, ma il punto di vista del saggio Jiddu Krishnamurti è il più aderente a questa visione spirituale e laica allo stesso tempo, come strumento di conoscenza. Comprendere, per Krishnamurti, corrisponde a vedere chiaramente che la mente non può conoscere l'ignoto.

"La mente è il conosciuto, cioè ciò di cui abbiamo fatto l'esperienza, ed è attraverso la misura di ciò che è noto che tentiamo di conoscere l'ignoto. Pertanto è evidente che mai il conosciuto potrà conoscere l'ignoto, esso non può conoscere che ciò che ha vissuto, ciò che gli è stato insegnato, ciò che ha accumulato. Può la nostra mente vedere la verità della sua incapacità di conoscere l'ignoto?" (Krishnamurti, 2002).

E' la capitolazione dell'intelletto, egli abbandona ogni tentativo di controllare e sistematizzare la realtà perché una coscienza più comprensiva ne ha rilevato l'inutilità. Quindi il percorso per la conoscenza è per Krishnamurti un'ammissione d'ignoranza e d'inafferrabilità della verità, perché l'ignoranza, come sostiene René Barbier, "è una pietra preziosa scoperta dai minatori di fondo. Ma l'ignoranza è anche la corona del saggio. Dall'ignoranza torrenziale del bambino all'ignoranza oceanica del saggio, si riconosce lo spazio di una vita riconquistata" (Barbier, 2004).

Krishnamurti ritiene che sia impossibile trovare una via che porti all'ignoto passando attraverso le capacità acquisite con ciò che è noto, ma se la mente si rende conto della sua totale incapacità a comprendere l'ignoto, si accorge che non può fare neanche un passo in quella direzione, a quel punto la mente diventa totalmente silenziosa. La disperazione cessa, perché non si cerca più nulla. "Ogni movimento da parte del conosciuto rimane inscritto nel perimetro del conosciuto... ma in assenza di qualsiasi stimolo, di qualsiasi obiettivo, la mente è silenziosa" (Krishnamurti, 2002).

I legami tra conoscenza e spiritualità sono forti se si pensa che la percezione di questo silenzio, questa coscienza di un'insondabile grandezza in cui siamo immersi, apre i sensi dell'essere nella sua totalità. Per Krishnamurti questa qualità dello spirito si può chiamare amore. "L'amore non ha passato né futuro, ma nasce in questo straordinario stato di silenzio. Senza questo stato di silenzio, che è totale vacuità, non c'è creazione" (Ibidem). La spiritualità a cui aspira l'uomo dell'intelligenza di Krishnamurti è dunque il frutto di un radicale cambiamento interiore a partire dal quale la realtà è vissuta in maniera diretta e trasparente. La mente, liberata dalle catene degli schemi ai quali aderire, conduce l'uomo verso l'azione giusta.

Per esaminare la natura umana, Krishnamurti chiede di mettere da parte la mente analitica. Il livello di comprensione non è intellettuale, l'intelletto inaridisce la comprensione impedendole di cogliere il senso e svuotandola del suo contenuto. Egli propone di esaminare la natura umana attraverso gli sguardi: "Sguardi che comprendono, che toccano, ma non lacerano" (Ibidem).

Ciò che rende illuminante la lettura e la comprensione degli scritti di Krishnamurti è la totale assenza di astrazioni teoriche. La sua visione è lucida e diretta, ogni considerazione è priva di riferimenti culturali e di imposizioni morali. Uno spirito che mira a distaccarsi dalle maglie dei poteri istituiti dalla cultura, trova nelle parole di Krishnamurti l'acqua in cui bagnarsi, una sorta di legittimazione esistenziale per scoprire finalmente ciò che era rimasto nascosto e mai interamente rivelato.

L'approccio tradizionale alla comprensione consiste nel procedere dall'esterno verso l'interno, dall'acquisizione all'assimilazione di schemi, dalla periferia verso il centro e quando si arriva ci si accorge che non c'è niente, perché con il tempo, la pratica, la rinuncia, ci si è resi amorfi, incapaci e insensibili. Quello che si è capito, non ci corrisponde più. Krishnamurti propone un approccio inverso: è possibile esplodere a partire dal centro?

Nessuno può rispondere alla domanda se esiste un Dio o una Verità, è solo con la conoscenza di sé che ci si può arrivare, conoscersi è l'inizio della saggezza. Possiamo dire che questo stato dell'essere, d'importanza cruciale per la comprensione profonda dell'uomo, non può essere conosciuto, né afferrato dall'intelletto. Ciò

DOAJ Content

M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

che deriva dalla ricerca sull'ignoto e il sacro, in campo filosofico, come in sociologia e in psicologia, è l'incapacità della logica-dialettica, di cogliere il senso della dimensione spirituale dell'uomo con i mezzi intellettuali della conoscenza.

L'anti-filosofo, il saggio, non comprende la spiritualità, la vive.

4 La fenomenologia e la sospensione del giudizio

La fenomenologia fondata da Husserl ha permesso un rinnovamento nella filosofia occidentale. Ponendo la coscienza al centro del pensiero, comprendendo in che senso il soggetto in stato di veglia si pone in relazione con l'oggetto, ha fatto un considerevole passo in direzione di un'antichissima filosofia, il Vedanta indiano. E' affascinante scoprire fino a che punto i due percorsi si incontrino nello stesso luogo.

Un'analogia è sorta dunque naturale tra due approcci alla conoscenza molto lontani tra loro: da un lato il pensiero occidentale alla ricerca di un approccio alternativo al dubbio metodico cartesiano e che se ne distingue attraverso l'epoché (atto di ritiro e messa in sospensione del giudizio che permette un'osservazione disinteressata del mondo) e dall'altra il saggio anglo-indiano e la sua percezione totale, l'osservazione penetrante del reale.

Quello che Husserl aveva teorizzato ne L'idea della fenomenologia non è altro che la dimostrazione di come la conoscenza sia possibile, di come le cose così come sono in se stesse possano essere raggiunte dalla conoscenza e di conseguenza dalla comprensione del senso delle cose. Volere l'assenza di presupposizioni, vuol dire volere la completa evidenza, non nel senso di ciò che si comprende nell'immediato senza bisogno di interrogarsi sull'argomento, ma nel senso di "completamente giustificato, interamente fondato" (Husserl, 1981).

L'epoché costituisce il primo stadio della riflessione fenomenologica, come seguito logico dell'esigenza di non presupposizione. Essa è sospensione dei giudizi su ciò che concepiamo come esterno alla nostra coscienza, per poterci così interrogare sui nostri stessi giudizi. Da questo tipo di esame può nascere una reale conoscenza, ma per questo è necessario mettere il mondo tra parentesi.

Attraverso un percorso differente, che non proviene da un movimento dell'intelletto, ma dall'implicazione della coscienza come insieme, Krishnamurti propone la stessa postura esistenziale e affronta la questione della conoscenza attraverso la percezione totale, senza la quale alcuna conoscenza è possibile. Per vedere cos'è la paura, o la violenza, o la collera, secondo Krishnamurti non bisogna giudicarle, poiché nel momento in cui si pensa al loro opposto, le si condanna e questo impedisce di vederle.

Per essere comprese, la violenza o la paura, non devono nè essere respinte, nè negate, piuttosto bisogna guardarle, studiarle, entrare nella loro intimità, senza condannarle, nè giustificarle. Krishnamurti chiede di sospendere, per il momento, il giudizio nei loro confronti. Husserl, da parte sua, si è ispirato largamento al dubbio metodico cartesiano, ma ne ha tuttavia cambiato il senso. Egli si pone al contrario del dubbio cartesiano, che è solo provvisorio e quindi strumentale, in quanto è lì per scoprire questa indubitabile certezza che è l' "ego cogito" e che si ferma innanzi a questa scoperta. Al posto di una negazione temporanea del mondo, nell'epoché, io sospendo semplicemente il giudizio nei suoi confronti, smetto di dargli un valore: quest'attitudine è necessaria perchè ad una credenza nel mondo fondata su dei pregiudizi, possa succedere un sapere.

L'epoché implica l'io stesso come istanza che opera la sospensione, invece il cogito non può che escludersi dal dubbio in quanto è all'origine della ricostruzione. Esso è la certezza assoluta e indubitabile.

Inoltre il dubbio è motivato da ragioni esterne: risponde a costrizioni esterne (constatazione dell'errore, dell'illusione, dell'incertezza). Al contrario, nulla mi spinge ad operare l'epoché: è un atto di pura libertà perchè non risponde a nessun'altra esigenza se non quella che io rivolgo a me stesso.

Se la spiritualità laica è dunque quella qualità umana che corrisponde all'attitudine a connettersi col mondo, allora essa rappresenta un'apertura dei canali sensibili e spesso atrofizzati della coscienza ed appartiene a tutti. La scoperta dello stato di coscienza lucido e penetrante, generato da un'osservazione attenta di ciò che è, di cui parla Krishnamurti, permette finalmente allo spirito di esprimersi al di fuori di ogni autorità.

Può succedere una vera rivoluzione a chi non conosce più separazione tra interno ed esterno, tra individuale e collettivo, tra cosciente ed incosciente, a chi agisce attraverso il superamento della dualità e la scoperta della totalità alla quale appartiene.

Ma il discorso sulla spiritualità laica non si esaurisce nella definizione del concetto e delle sue argomentazioni, esso piuttosto apre numerose possibilità d'applicazione nella realtà delle scienze dell'educazione. Il pensiero occidentale opera abitualmente attraverso categorie ben definite, per crearle gli è necessario dividere e separare le forme di vita e di pensiero. Ma come impedire che esse si alimentino di illusioni conservatrici, ecumeniche, spesso integraliste e reazionarie nei luoghi della formazione?

Se pensiamo a come i partigiani del multiculturalismo si oppongono a quelli della separazione culturale, è

evidente la logica separatrice che inevitabilmente prevale. Sia che vengano citate per opporle gerarchicamente, sia che ci si sforzi di valorizzarne le differenze in vista di una migliore coabitazione, le categorie etniche utilizzate, così come le diverse forme di religione riconosciute, sono ancora frutto di un'azione che mira a circoscrivere e isolare. In quest'ottica, la logica del meticciato ci riporta di sicuro sul sistema fondato sulla divisione, che a sua volta genera delle categorie politiche chiamate identità. La transdisciplinarietà, invece, prende le distanze tanto dalla logica relativista, quanto dalla violenza unilaterale della mondializzazione. Essa non si insegna, ma sorge al cuore delle intuizioni più vive, aiuta alla comprensione del sacro, della sacralità laica, permettendo di cogliere il senso ultimo della realtà con la lucidità di un'intelligenza non intellettuale. Rifiuta gli assolutismi disciplinari e si apre, invece, al transculturale e al transnazionale, si situa al di là delle discipline, ed ha bisogno di un linguaggio multireferenziale dove anche l'arte e la poesia sono utili alla percezione dell' Altrove in quanto vuoto creatore.

Bibliografia

René Barbier, Flash existentiel et reliance, Journal des Chercheurs, martedi 9 marzo 2004.
Giacomo Devoto, Gian Carlo Oli, Il dizionario della lingua italiana, ed. 2000-2001.
E. Husserl, L'idea della fenomenologia, Il Saggiatore, Milano 1981.
J. Krishnamurti, Libertà dal conosciuto, Ubaldini Editore, Roma, 1973.
J. Krishnamurti, Su Dio, Astrolabio Ubaldini, Roma, 2002.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Periodico elettronico fondato e diretto dal Sociologo Orazio Maria Valastro
Testata registrata n.27/02 del 19/11/02 Registro Stampa del Tribunale di Catania
Redazione: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italia
Direttore Responsabile: Orazio Maria Valastro
Iscritto all'Albo Speciale dell'Ordine dei Giornalisti di Sicilia
Periodico diffuso tramite l'host SARL OVH con sede a Roubaix in Francia

Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali

Contributi su aree tematiche differenti
M@gm@ vol.7 n.1 Gennaio-Aprile 2009

VITALMENTE MORITURI: UNA RIFLESSIONE TRA LA VITA E LA MORTE

Emilio Gardini

emiliogardini@libero.it
Dottorando in "Teoria e ricerca sociale" presso la Sapienza Università di Roma, ha conseguito il Master in "Teoria e analisi qualitativa per la ricerca sociale" (Sapienza) e lavora nel Master "Immigrati e rifugiati. Formazione, comunicazione e integrazione sociale" (Sapienza). Interessi di studio sociologia urbana, sociologia e postmodernismo.

"Le loro vite hanno forma e dimensione adesso.
Estha ha la sua e Rahel pure.
Margini, Bordi, Orli, Confini, Frontiere e Limiti
sono comparsi ai loro orizzonti separati
come una banda di folletti maligni.
Creature piccole dalle lunghe ombre,
che pattugliano un Limitare Sfocato.
Sotto i loro occhi sono sorte delicate mezzelune
e hanno la stessa età di Ammu quando morì.
Trentuno.
Non vecchi.
Non Giovani.
Ma vitalmente morituri."
(Aroundhati Roy, Il dio delle piccole cose)

Le discipline sociali si occupano dell'uomo in società, dell'individuo in essere, della sua capacità di azione sociale. Tanti sono gli aspetti dell'esistenza umana oggetto di studio della sociologia e tanti sono ancora i nuovi margini d'esperienza che rientrano tra ciò di cui le discipline sociali si occupano e si occuperanno. Tra questi il concetto di azione sociale.

La nozione di azione, l'agency, implica il fatto che un individuo sia in grado di compiere l'azione che sta svolgendo nelle possibilità ad egli concesse dalle sue capacità. O almeno questo intendiamo in questa sede. La società stessa nel suo complesso è oggetto di analisi perché dinamica e mutante; non basta osservare una volta per tutte i fenomeni, essi non restano sempre tali nel tempo, né sempre ripercorribili né generalizzabili. Ebbene, il mutamento, i processi sociali, l'azione sociale, sono concetti complessi che non sottendono una

decodifica univoca. Quale mutamento? Di che tipo? Quale azione? E che cosa è azione?

Una categoria fondamentale per la sociologia e l'analisi delle relazioni è il concetto di azione che Weber ha elaborato: l'agire sociale razionale, "sensatamente" orientato verso l'altro secondo dei fini (Weber, 1968). L'agire sociale in Max Weber è orientato all'atteggiamento degli altri definendo così le relazioni sociali.

Mutamento e agire sociale sono solo alcuni dei concetti di uso comune che chi si occupa di discipline sociali non può prescindere dall'utilizzare secondo letture ben precise, secondo una "diagnosi" della categoria nel contesto in cui le si utilizza. Ciò non significa che tutto ciò che non è azione non diventi oggetto delle discipline sociali. E che cosa non è azione? S'incontrano, procedendo in questa direzione, complesse riflessioni che necessitano approfondimenti che non danno adito ad approssimazioni, ma ci limitiamo a dire che guardiamo la realtà sociale - di qualunque aspetto e morfologia la si voglia intendere - cercando di cogliere l'agire, l'essere, il divenire. La nostra volontà di comprensione è essa stessa azione, ciò che osserviamo è azione, tutto implica in un certo qual modo il "movimento". Le teorie funzionalistiche sembravano sottolinearlo ancora di più; un sistema sociale è tale perché ogni parte di esso "funziona" per mantenerlo, ogni parte del sistema agisce, esercitando delle operazioni, per il funzionamento del sistema intero. Per Herbert Spencer -ai "primordi" della sociologia- il sistema sociale era come un organismo dove le parti che lo compongono, come avviene in un organismo vivente, funzionano per tenerlo in vita. Il «Superorganico» (Spencer, 1967). Queste sono premesse sociologiche dei padri della disciplina che vanno lette in relazione ai tempi in cui sono state formulate, ma esse ci tornano utili ora per "inoltrarci" in questa riflessione.

Un sistema sociale è vivo. La società è viva. Ogni società è viva, a differenza di quale sia il contesto, il gruppo o l'ambito a cui ci riferiamo. Altrimenti la società non potrebbe "essere". Le funzioni vitali. Proprio come un organismo umano? Non sono i presupposti di Spencer o le teorie funzionalistiche che terremo in considerazione, non è su questo che si intende discutere, quanto piuttosto sul fatto che ciò che orienta la ragione sociologica è sempre ciò che "è in vita" perché è possibile coglierne la fenomenologia.

Ebbene, come ci comportiamo di fronte a ciò che non è in vita? Di fronte alla morte per esempio? L' "essere in morte e non in vita" descrive uno stato di difficile trattazione, mentre l'elaborazione della morte è un processo sociale che in quanto tale si riflette sulla società. A seconda dei casi, dei contesti e dei luoghi, esistono rituali per esorcizzare la morte, per allontanarla, per evitarla e in qualche caso anche per comprenderla. In qualche parte nel mondo ancora la si usa come pena per punire i devianti, un aspetto controverso questo, che rende bene l'idea che il concetto di pena che coincide con la "privazione" della vita (intesa come "privazione della presenza in vita") rappresenta la rottura volontaria di un ordine naturale che "intacca" l'azione sociale interrompendo il continuum della regolarità dell'esistenza.

La morte è evidentemente un tabù per la sua inavvertita presenza fra noi, per il suo improvviso manifestarsi e per il suo in-conoscibile prosieguo. Le religioni tutte, o quasi, si interrogano sulla morte o sulla vita "altra" a quella materiale. L'uomo s'interroga sulla morte ma non sempre riesce a spiegarla, ad attribuirle senso.

E la "morte buona"? Questo è il punto cui si voleva giungere. L'eutanasia. Ancora qualche riflessione però. Le discipline sociali si occupano della morte quindi perché anche ciò che non è azione - così come se ne discuteva poche righe sopra - inevitabilmente si riflette sull'esistenza umana, sulla vita degli individui, sulla società. Anche il culmine della vita, o la malattia che spesso conduce al culmine della vita, è oggetto delle scienze sociali per il fatto stesso che il processo patologico "intralcia" in qualche modo l'azione sociale. Riflettere sulla morte, sull'eutanasia, sulla malattia, significa riflettere su eventi che necessariamente provocano una rottura nell'esistenza umana e implicano discontinuità con l'essere in società. La società esiste perché esiste la vita. Ma esiste anche la morte.

L'uomo moderno intende la vita come assoluta, essa ha la funzione di controllare anche ciò che non è vita mentre la morte difficilmente ci "appartiene" ed è sempre la morte degli altri quella che vediamo. Siamo sottoposti a continue forme di violenza che passano attraverso i media e l'informazione di massa, quanto succede nel mondo si specchia nei nostri occhi ma si riflette altrove; le guerre, i reati, la devianza criminale sono il pasto quotidiano condito di morte che la cronaca ci serve, ma di cui consumiamo l'apparenza. Controlliamo la morte o, almeno, facciamo in modo da renderla controllabile e che arrivi più tardi che mai. La modernità non è consapevole della fine e l'uomo moderno ripone nelle sue capacità di gestione anche quella di gestire la morte.

Ma che succede, però, in stato di malattia? È evidente che esso è sintomo di una patologia non solo fisica ma anche sociale. La malattia è una condizione di turbamento dello stato normale dell'individuo che lo impossibilita nell'esercizio di alcune funzioni. Non essere bene nel fisico e non poter sempre espletare le funzioni di vita sociale per l'impossibilità materiale di compierle significa in qualche modo non poter "agire" in società. Lo stato di malattia è una patologia sociale, esenta l'individuo dai ruoli sociali, limita i processi relazionali essenziali nella vita quotidiana. Essere in stato di malattia impossibilitante può significare essere "parte non agente dell'organismo vitale sociale". La difficoltà di confrontarsi con lo stato malamente "alterato" del proprio fisico influisce sulla percezione del cambiamento e del mutamento del sé fisico. È pertinente, a tal proposito, l'analisi di Vita Fortunati sul pensiero utopico in relazione alla salute, alla malattia e alla vecchiaia: «il pensiero dell'utopista si colloca al di fuori della nozione del divenire storico e della trasformazione, la sua utopia è la terra della perfezione e dell'armonia per eccellenza, dove è necessario

trovare l'equilibrio fra le opposizioni dicotomiche fondamentali: vita e morte, natura e cultura, corpo e mente» (Fortunati, 2003, p. 615). Anche nel pensiero utopico, quindi - che spesso associamo all'armonia che cerca l'ordine nel caos e alla razionalità che proietta in vita la perfezione desiderata nella propria esistenza - la ragione e la ricerca di un mondo coerente, schivo della morte e della malattia si scontra con il mutamento inevitabile della vita. La perfezione e l'agio razionale incontrano anch'essi la rottura improvvisa degli eventi imprevedibili. La vecchiaia, per esempio, come stadio ultimo delle fasi vitali dell'individuo, momento del mutamento e fase transitoria, ha una forte ambivalenza dal punto di vista utopico: «da una parte il vecchio è venerato come simbolo della saggezza, della concezione ciclica del tempo, dall'altro egli è una figura inquietante depositario di un corpo che si deteriora, un corpo che non è più veicolo dell' "essere al mondo", ma ostacolo per la continuazione della vita» (Fortunati, 2003, p. 616).

La pratica dell'azione

La società moderna intende la vita come sacra - al di là di qualunque illazione religiosa a cui si possa pensare - e per questo va conservata e addirittura protratta per il più possibile anche quando essa è vita per il solo fatto che il corpo è ancora vivo anche se le sue funzioni vitali sono quasi nulle. È qui il nocciolo della questione. La vita, o meglio la "sacralità" della vita in quanto esistenza contro la morte, è data dal fatto di "essere" e quindi semplicemente di "esserci" pur senza funzioni, o è data dalle sue stesse funzioni vitali che "agiscono" per vivere? È difficile rispondere a questa domanda ma una cosa è certa: essere in vita senza funzioni vitali, in stato di malattia impossibilitante, non permette nessuna se non poche azioni che siano considerabili parte del sistema essere-in-vita.

In alcuni stati di malattia, quelli per cui la maggior parte delle persone chiede l'eutanasia - e qui veniamo al punto che ci interessa - o sceglie di interrompere il funzionamento del macchinario che le tiene in vita artificialmente (due fatti differenti questi!), la vita non è azione. Su questo intendiamo riflettere, più che sulle diverse posizioni che si possono assumere sul fatto in questione. Si potrebbe obiettare che in questa direzione si considerano le sole funzioni vitali del corpo e si dimentica ciò che non è corpo. Se l'individuo è tale perché non è scindibile, in-dividuo, indivisibile, tuttavia dovremmo considerarlo come un unicum completo nella sua unicità, anche e soprattutto nella sua forma materiale. Non solo, il corpo è l'espressione di ciò che corpo non è e di cui siamo fatti; le nostre movenze, la nostra fisicità, la nostra forma sono la materia che in modo diretto è in contatto con tutto ciò che è all'esterno dell'individuo, è ciò che "tocca" il mondo. Il corpo definisce la relazione con il mondo fisico. Anche il sapere è in-corporato. Il corpo ha un suo linguaggio. Il corpo è espressione fisica fenomenica che si manifesta in materia oltre che in essere meta-fisico. Le pratiche del corpo, i riti del corpo, le forme di alterazione della corporeità, l'estetica vitale, la corpografia intesa come linguaggio e scrittura corporea possono essere considerate pratiche "antropoietiche", modi di fare umanità - come sostiene Francesco Remotti - secondo livelli diversi di esperienza del proprio corpo (Remotti, 2000).

DOAJ Content

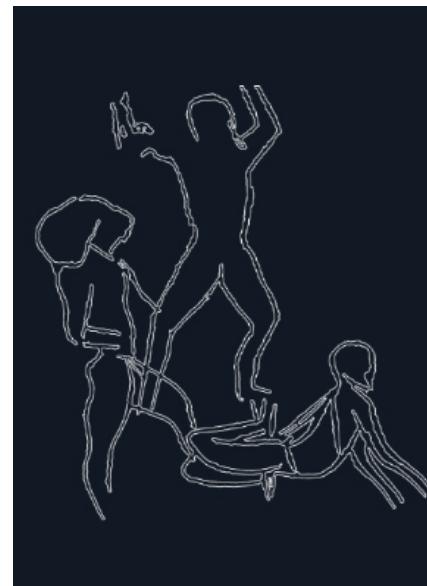
M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

La presente considerazione non è orientata alla morale, né quindi al rigido determinismo etico, vuole invece riflettere sulla pratica della pratica che induce alla morte volontaria per sopperire il proprio dolore. La pratica della morte al fine di non essere più "praticati" dalla sofferenza, questo è il presupposto. In questo senso l'eutanasia determina un certo potere sul proprio corpo, autodeterminazione rispetto alla scelta che l'individuo ha di portare a conclusione la propria esistenza.

La pratica dell'eutanasia avviene con il consenso di chi la desidera e l'affronta - che sceglie in modo consapevole, non influenzabile, ma soprattutto nella piena capacità di poter scegliere - e di chi la pratica, contro i principi di conservazione della sacralità della vita. L'eutanasia, a differenza di altri modi di porre fine alla propria esistenza, viene di solito chiesta - laddove essa è concessa - da persone coscienti non sempre tenute in vita artificialmente.

Quindi: come pensiamo tale desiderio "di praticare la morte" oggi di fronte alle premesse concettuali sociologiche cui in parte si è fatto riferimento in principio di questo discorso e a fronte di quali categorie affrontiamo il discorso? Il desiderio di fine della vita coincide con la fine della sofferenza e induce a volersi sottoporre alla pratica dell'eutanasia per mettere fine al dolore vitale. Sofferenza vitale e morte salvifica. Una condizione "ossimorica" questa, che riflette il desiderio di metter fine alla sofferenza con la morte, sofferenza procurata dalla vita stessa. Questo presupposto mette in crisi il nostro sistema cognitivo logico-razionale che ragiona in nome della salvazione della vita in tutte le circostanze. Chi desidera l'eutanasia considera la propria vita non degna di essere vissuta perché troppo dolorosa ed è cosciente e consapevole della sua scelta, del suo desiderio, espletando così un senso di autocontrollo sulla propria esistenza tanto forte da poterne decidere la fine. L'autodeterminazione totale nelle proprie scelte. La padronanza completa del proprio corpo.

È questo un modo abbastanza complesso di "vivere la morte", di vivere la morte che viene affrontata come un evento che "agisce" nella propria esistenza materiale come il fine da raggiungere necessariamente prima del suo arrivo naturale troppo doloroso per essere atteso. Non si tratta del dolore per una dipartita ma della necessità di un arrivo. La morte diviene così costituente "agente" dell'esistenza umana. Si può "finalmente" agire anche nei confronti di ciò che "azione" non sarà più, forse l'unico e ultimo modo per "essere umani" veramente. La volontà di poter scegliere della propria vita, della propria morte e del proprio corpo è il modo necessario che induce chi si trova nella condizione di parziale, o spesso totale "inagibilità" del sé, a compiere una scelta così controversa. Autodeterminazione e scelta autonoma, nella vita e per la morte, con la consapevolezza di essere vitalmente morituri o forse soltanto vitalmente capaci di poter agire la morte attraverso l'ultima possibilità di scegliere per sé ciò che allevia la sofferenza dell'esserci. È la scelta di non

esserci a fronte della "presenza" sofferente. La presenza, appunto, nel senso più "demartiniano" del termine, intesa come presenza nella storia, nella propria storia, partecipazione ad essa, agita e vissuta da primo interprete (De Martino, 2001). La presenza intesa come la volontà di uscire da una condizione impossibilitante per affermare la propria vita e per esistere. Ebbene, essere protagonista della propria storia nelle condizioni di sofferenza che inducono a scegliere la morte volontaria "eutanasiaca" significa, in un certo senso, dar senso alla presenza nella propria storia altrimenti insignificante. Questo non vuole essere un elogio alla vita soltanto quando questa è realmente degna di essere vissuta perché partecipata, attiva e materialmente sentita come tale, viceversa, vuole essere una riflessione sull'affermazione di sé come individuo nelle scelte più umane e più dure che spesso "scavalcano" il sé vitale perché non sufficiente a garantire l'esistenza. Non è facile discernere dalle categorie che - secondo una logica spesso restrittivamente comune ma tradizionalmente fondata - inducono a considerare i fatti alla luce della piena razionalità delle scelte, nel senso più "illuminista" dei fatti; è possibile cogliere nell'individuo, però, l'incertezza nel suo desiderio di esserci quando non tutte le sue funzioni vitali sono tali. La morte volontaria schiva quel "protagonismo di vivere" spesso consono al nostro tempo e al nostro modo di essere umani che sempre e comunque ci affligge nella voglia di esserci, di esserci a tutti i costi.

Vitalmente morituri

Ma riusciremo mai a essere vitalmente morituri? Vitalmente pronti alla dipartita? Non è una domanda alla quale si può dare una risposta, forse è una domanda che non cerca una risposta, fatto sta, che in alcune condizioni gli individui cercano strade alternative a quelle che appaiono naturali, strade che non sono sempre la vita perché questa non sempre soddisfa. Non è facile riuscire a capire quali sono le categorie che "scorporano" l'esistenza, quali sono le categorie che spingono all'espulsione più che all'intrusione della vita nella sfera dei desideri, categorie distanti forse dalle logiche più comuni, ma certamente esistenti. La morte è un passaggio che non conosce riti preliminari come avviene per tutti i passaggi della vita, conosce solo riti postumi alla sua venuta. Onoriamo la morte quando essa è già arrivata e ricordiamo il defunto per ciò che è stato in vita. Secondo la lettura degli studi utopici di Marina Sozzi, per esempio, «i riti della morte, i funerali, il lutto socialmente codificato, che si incontrano nelle utopie, sono deponteziati, ridotti di importanza e resi inessenziali se li si confronta con la vita reale» (Sozzi, 2003, p. 632). Ciò che l'autrice sottolinea è il fatto che i riti non hanno funzione di aiutare la comunità ma hanno funzione di onorare i defunti ed elogiarne le virtù, le esequie sono un elemento di coesione sociale più che di elaborazione del lutto (Fortunati, 2004, p. 32). La morte individuale diviene dramma collettivo attraverso la gratificazione pubblica che assume senso nel gesto nella comunità, il rito viene inteso come superamento del dolore. Nella sua opera sull'antropologia dell'immaginario, Gilbert Durand pone attenzione al rito e alla morte attraverso il simbolismo primordiale che nelle diverse società e nelle diverse forme mitico-rituali elabora universi simbolici e culturali. Durand ritrova nel mito il passaggio da uno stadio all'altro, dalla vita alla morte; in molte società, egli sostiene, il regno della morte è assimilato a quello dalla vita, è lo stesso da cui provengono i bambini (Durand, 1972, p. 237).

L'uomo moderno assimila la morte a tutto ciò che è male in opposizione al bene della vita, spesso associa al male anche chi cerca la fine della vita perché non sopporta più la sofferenza. La morte è un fatto sociale complesso che tocca la nostra vita in modo trasversale così da non farsi percepire come "esistente", si manifesta come qualcosa che effettivamente non c'è ma che arriva, e che quando arriva è sempre troppo presto. Un'area sospesa tra il dentro e il fuori. Lo stesso pensiero utopico, che nasce dalla fusione e dalla tensione di due modelli estremi, dall'ottimismo e dal fervido attaccarsi alla ragione e alla perfezione, dal distacco e dall'incapacità di interazione con la realtà (Sozzi, 2003, p. 633), trova nell'ambivalenza della morte in quanto evento-tramite-non-transitorio ciò che mina il pensiero razionale di perdita della consapevolezza. In questo senso, sostiene ancora la Fortunati, la morte è l'evento dell'esistenza umana che è caratterizzato da quella familiarità-estraneità che la rende un fenomeno insopportabile, un nodo che non si può sciogliere con la ragione (Fortunati, 2004, p. 36).

La morte è un fenomeno "regimentato" dall'imprevisto che si scontra con il desiderio razionale del prosieguo; non accetta né governo né cura, e l'uomo vuole neutralizzarne la carica destabilizzante. In molti casi però il confine tra la vita e la morte è veramente sottile, tanto sottile che non è più possibile tenere la morte ai margini della nostra esistenza, essa ne diventa parte. Rientra tra le pratiche quotidiane che è necessario render parte "almeno" delle nostre riflessioni, andando oltre quel confine labile che la separa dalle nostre attività in vita. È in questo modo che qualcuno "agisce" la morte come si fa con la vita, che non significa solo affrontarla, ma riconoscerla come parte esistente della vita stessa, scegliendo di ridurla a fatto "vitale". Il nostro mondo dipende da come ci rapportiamo ai fatti, e tra questi anche alla morte, il nostro "essere umani" sta in ciò che rientra nel nostro essere in vita e in morte. Vitalmente morituri, quindi, capaci di vivere e morire, di "agire" la vita e anche la morte. Ma in verità si tratta di riflessioni, dei tentativi che mettono insieme astrazione e azione per comprendere alcune scelte e ridurle a categorie conoscibili all'interpretazione sociologica. Tuttavia, direi, che abbiamo ancora molta paura della morte.

Bibliografia

De martino Ernesto, Sud e magia, Milano, Feltrinelli, 2001 [1959].
Durand Gilbert, Le strutture antropologiche dell'immaginario, Bari, Dedalo, 1972.
Fortunati Vita, Salute, malattia, vecchiaia, in Dall'utopia all'utopismo. Percorsi tematici., (a cura di) Vita Fortunati, Raymond Trousson, Adriana Corrado, Napoli, Cuen, 2003.

Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali

Contributi su aree tematiche differenti
M@gm@ vol.7 n.1 Gennaio-Aprile 2009

DIASPORICI METROPOLITANI: NUOVI SCENARI QUOTIDIANI DI LOTTA DI CLASSE

Sergio Straface

strasazio@yahoo.it
Demoetnoantropologo e Tecnico qualificato per la gestione di Musei. Svolge ricerche sul campo (etnografia performativa), con particolare interesse allo studio del folklore nello scenario contemporaneo; I suoi campi di interesse riguardano principalmente le politiche egemoniche e le strumentalizzazioni strategiche della cultura ufficiale nei processi di conservazione, mutamento, ri-produzione e consumo della cultura popolare, nonché degli effetti di tali processi anche in contesti metropolitani. Attualmente è impegnato nella produzione di reportage etnografici e nello studio delle problematiche di esposizione e gestione dei musei DEA. Sua pubblicazione: Cellara. Il culto e la festa di San Sebastiano (Ursini Edizioni, 2006).

"E' per l'esattezza colui che chiamiamo sano di mente che si aliena,
poiché acconsente a vivere in un mondo definibile solamente
attraverso la relazione dell'io con l'altro."
Claude Lévi-Strauss

L'intelligenza come costruzione culturale

Uno dei concetti su cui mi piace riflettere è quello della velocità. Più precisamente se sia possibile connettere l'intelligenza alla velocità. Oggi è necessario essere veloci e il vivere velocemente ha conquistato la quotidianità confondendosi strategicamente con la nozione di intelligenza. Le coordinate della surmodernità: l'accelerazione della storia, il restringimento dello spazio e l'individualizzazione dei destini (Augé, 1993) pare abbiano imposto la velocità come conditio sine qua non sia improbabile conquistare un dignitoso ruolo sociale. Velocità come chiave di accesso, password obbligatoria, condizione connettiva con cui l'io finalmente accede all'attuale e soprattutto intelligente modo di vivere.

La mia riflessione si concentrerà sull'esempio di lentezza proposto dai barboni, da ora in poi definiti diasporici metropolitani. Velocità vs lentezza, dunque, per una riflessione sulle contemporanee dinamiche del vivere metropolitano. Mi soffermerò su sensazioni, emozioni, ricordi e principalmente dubbi, per articolare una prima critica dell'equazione normativa "velocità uguale intelligenza" nonché per mostrare un esempio di resistenza, un modello altro in opposizione da quello dominate.

Possibile che oggi essere veloci equivalga ad essere intelligenti? Si può essere veloci e nel contempo intelligenti? Ma soprattutto, come è possibile essere veloci e intelligenti nella produzione di significati nella contemporaneità percepiti come socialmente, storicamente e retoricamente costruiti? Infine, se la velocità ha una connotazione di tipo locale, si può essere intelligenti allo stesso modo pur vivendo in contesti tempo-culturali differenti, o è necessario sviluppare intelligenze multiple, mutanti, da scorporare strategicamente in specifiche circostanze?

Se è vero che all'inizio del secolo scorso l'intelligenza veniva percepita come valore naturale unitario distribuito nella popolazione in modo diseguale e che tale concetto sia stato giustamente decostruito grazie agli sviluppi delle neuroscienze e dalle discipline cognitive (Scuderi, 2007) allora è altrettanto vera l'ipotesi che il concetto di intelligenza sia una costruzione culturale e non naturale. L'intelligenza è, dunque culturalmente, storicamente e localmente connotata.

Secondo l'analisi di Howard Gardner non esiste un'intelligenza unica: al contrario, ognuno di noi è dotato di un infinito numero di intelligenze e tutti possiamo svilupparne di diverse se messi nelle condizioni adatte (Gardner, 2002).

Si sa, essere etnografi significa stare sempre all'erta. Bisogna essere mossi dalla curiosità intellettuale di decostruire, moltiplicare e mixare i propri punti di vista, nel tentativo di sperimentare e, possibilmente, creare nuove conoscenze. Ogni esperienza etnografica assume così fattezze magiche. Magicamente offre la possibilità di apprendere infinite cose che non servono ad aumentare le certezze, bensì a moltiplicare incertezze da cui si sviluppano nuovi e inediti orizzonti (Augé, 2007). E, misteriosamente, nel disordine empiricamente analizzato, e nella complessità che si dispiega agli occhi di chi curiosamente osserva, il corpo etnografico si sensorializza per farsi ricettore critico, sensore aperto a nuovi saperi.

La finalità dell'osservazione partecipante e partecipata, quella dell'etnografo e dell'etnografia militante, si presenta come un lavoro su di sé, verso la comprensione del non-io, che può far trasparire qualche cosa sulla complessità dei sistemi presenti (Laplantine, 2004). Corpo etnografico, dunque, come strumento-paradigma performante che sperimenta la dimensione spettacolare della vita quotidiana in una dimensione cognitiva che va al di là di se stessi, connettendosi ad identità plurime, per tramare verso una dimensione necessariamente collettivizzata (Bateson, 1982).

Velocità, quindi, come "[...] categoria di senso che gli altri usano per vivere la propria realtà" (Apolito). In questo specifico caso, si parla degli altri con la pretesa di non universalizzare tale concetto ma localizzarlo, o meglio delocalizzarlo, unicamente alla sua specifica relazione spazio-temporale, o addirittura multi/spazio-temporale. Di conseguenza, se l'equazione normativa "velocità uguale intelligenza" è una costruzione, e se la velocità è semplicemente uno strumento pervasivo e fisicamente invasivo che riduce la quotidianità ad un ordine politicamente costruito, sarà corretto identificare velocità e intelligenza?

Diasporici metropolitani e centri abitativi

Per chi proviene da contesti medio-piccoli, come quello di Catanzaro Lido, vivere nel centro di una metropoli provoca uno choc sensoriale che mostra quanto sia localmente connotata la modalità con cui il tempo esercita la sua funzione normativa sulla vita quotidiana, e quanto sia relativa la percezione del tempo nelle relazioni tra gli esseri umani. Sta, di fatto, all'osservatore cogliere quella rete di legami sociali che dà vita all'idea locale di tempo, tentando di comprendere come varia il senso dell'esperienza della vita quotidiana (Augé, 2006).

A Roma bisogna essere veloci, e la tensione verso la rapidità ibridizza il profilo soggettivo verso una dimensione collettivizzata che pluralizza l'esperienza quotidiana, dando un ordine apparente al caos percepito nella città. Così, non è sempre facile sfuggire ai vizi della routine. Quella stessa routine che talvolta esercita effetti di seduzione, spesso drammatici, che scopre la complessità di una situazione che rischia di sfuggire di mano.

A Roma ci sono i diasporici metropolitani. Chi si reca in centro, nei pressi della stazione Termini o Tiburtina ma anche nei vari meandri della città, può comodamente osservare uomini e donne distesi per strada, alcuni avvolti in sacchi a pelo e altri in semplici coperte di lana o plaid.

Vagando per le strade del centro storico, precisamente in piazza Venezia, mi sono trattenuto ad osservare un gruppo di diasporici metropolitani riparati sotto i porticati di un istituto di credito. Le variopinte scodelle per i cani, qualche busta prudentemente sistemata in carrelli scorrevoli e i piattini per gli spiccioli coloravano un'immagine già di per sé raffinatamente post-moderna. L'apparente indifferenza dei passanti, invece, la drammatizzava. Pleonasmo di un'intelligenza veloce che rischia di lasciarti stordito a divorare con gli occhi una strana possibilità, o a dormire avvolto in un confortevole sacco a pelo con un cane da guardia che non protegge da occhi (in)discreti che invadono dignità, segreti, silenzi. Non ho potuto che riflettere sul senso spesso incorporato, e non rappresentato, celato negli interstizi della paura che regolano i rapporti intersoggettivi tra noi e questi altri (Slavoj Zizek, 2007).

Anche a Catanzaro Lido, poco più di dieci anni fa, c'era un nomade (non)metropolitano. Si chiamava Michel e veniva dalla Francia, non ricordo precisamente da dove. Michel ora non c'è più, è morto. Lo ha ucciso una

Collana Quaderni M@GM@
Volumi pubblicati
www.quaderni.analisiqualitativa.co

broncopolmonite.

Non conosco le motivazioni che lo avevano portato a Catanzaro Lido. Lui, Michel, raccontava una vicenda drammatica, tragica, che lo aveva orientato nella sua scelta, in tutta libertà, ma non ha mai motivato il perché non avesse preso in considerazione una grande città come luogo della sua diaspora. Molti ritenevano che la sua condizione, quella di diventare un nomade (non)metropolitano, fosse stata una scelta. Certo, abbandonare tutto e vivere in strada è una scelta di vita. Anche coraggiosa, direi. Probabilmente Michel non è stato veloce. O meglio, secondo il paradigma velocità uguale intelligenza, Michel non è stato sufficientemente intelligente. Tuttavia, quel briciolo di senno che lo ha indotto a scegliere Catanzaro Lido per la sua coraggiosa scelta di vita - potrebbe addirittura esserlo - gli ha riservato qualche soddisfazione. Ricordo che si faceva a gara per assicurargli un piatto caldo, una coperta nuova, qualche lira per scambiare chiacchiere e bere una birra assieme al Bar. Si era fatto addirittura una bicicletta e, ovviamente, un cane: Birillo.

Credo sia rimasto nei ricordi di molti abitanti di Catanzaro Lido quel biondino sdentato che sfrecciava per le strade del centro su una bicicletta gialla e Birillo dietro. Maleodorante e malvestito, che si rasava alla fontana della Chiesa di Casciolino (frazione di Catanzaro Lido). E soprattutto aveva un nome: Michel.

Michel dormiva in un casolare abbandonato, una vecchia osteria ormai demolita, proprio davanti alla Chiesa e alla sua fontana. È lì che una mattina lo hanno trovato morto. Qualche giorno dopo, durante i funerali, la Chiesa era gremita di gente e i quotidiani locali gli dedicarono addirittura qualche affettuoso articolo. Ora, dicono, ha la fortuna di riposare in un loculo bellissimo, nel cimitero di Catanzaro.

Al di là dei sentimentalismi e della poesia, quella dello spirito s'intende, mi è capitato di vedere il film Into the Wild (Penn, 2007). Racconta la storia di un giovane, Christopher McCandless (anche lui ha un nome!) che decide di disconnettersi definitivamente dalla vita di tutti i giorni per sperimentare una sua singolare diaspora. C'è tutto: solitudine, solitudine e ancora solitudine. Di tanto in tanto incontra altra gente, anche loro persone sole. Tutto, o quasi, è rappresentato cinematograficamente nella sua singolarità. La mamma. Il papà. La sorella. Un alce. Insetti. Un orso. Una balena. Una ragazzina in preda ai suoi bollori adolescenziali. Due coppie hippie, entrambe sole. Tutto è vissuto nella sua singolarità, eccetto un dettaglio, forse: la felicità è reale solo se viene condivisa.

È difficile tentare di individuare i meccanismi che agiscono all'interno di una società, ma occorre cercare di capire, e interpretare, come gli uomini diano un senso alla loro specifica esperienza di vita (Geertz, 1988). Nel progetto di conoscenza degli altri, che attraversa quello del sé, è necessario connettere ricordi, eventi, tempi e spazi diversi mediante una trama costante e continua, in una tensione tra particolarismo e universalità, per penetrare nelle identità multiple, diasporiche, capaci di destabilizzare i propri a priori, moltiplicando costantemente le proprie identità attraverso il confronto con gli altri (Canevacci, 2004). L'altro allora si soggettivizza, e l'io si pluralizza, in una relazione sinuosa che cospira verso una porosità sincretica che destabilizza.

Diasporici metropolitani e ricerca qualitativa

Secondo alcuni la storica presenza nelle città dei barboni, opss diasporici metropolitani, è sintomo di diversità conflittuale causata dai gestori dell'economia che rafforza e perpetua l'ordine costituito per una ricchezza che non circola. Opulenza che moltiplica le cesure sociali, enfatizza la retorica dell'ostentazione della disuguaglianza e propina preoccupazioni retoricamente costruite.

L'approccio qualitativo ed etnografico, per uno studio sui e con i diasporici metropolitani, necessita di una metodologia induttiva capace di emanciparsi da ogni a priori, di una fenomenologia del divenire dell'esperienza diasporica metropolitana per restituire dignità multiple e scoprire verità anonime. Bisogna avviare ricerche etnografiche 'sui' e 'con' i diasporici metropolitani per riconsegnare nomi a specifiche categorie di senso singolarmente sperimentate, verso un'analisi dettagliata della subalternità da marciapiede che sappia (ri)considerare, in nuovi termini, tali contemporanei e alternativi scenari di classe. Diasporici metropolitani come una nuova classe sociale, intelligente, che lentamente avanza per decostruire, dal basso, paradigmi egemonici che tendono ad omologare il tempo e lo spazio in un inedito, ma non meno etnocentrico, fluido omologante.

Bibliografia

Augé M. e Colleyn JP., L'antropologia del mondo contemporaneo, Milano, elèuthera, 2006.
Augé M. e Aime M., (a cura di), Il mestiere dell'antropologo, Torino, Bollati Boringhieri editore, 2007.
Augé M., Non luoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità, Milano, Elèuthera, 1993.
Canevacci M., Sincretismi. Esplorazioni diasporiche sulle ibridazioni culturali, Milano, Costlan Editori S.r.l., 2004.
Franco Cassano, Il pensiero meridiano, Roma, Editori Laterza, 2003.
Clifford J., I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX, Torino, Bollati Boringhieri editore, 1999.
Bateson G., Verso un'ecologia della mente, Milano, ed Adelphi, 1982.
Gardner H., Formae mentis. Saggio sulla pluralità della intelligenza, Milano, Feltrinelli, 2002.
Geertz C., Antropologia interpretativa, Bologna, Il Mulino, 1988.

M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali

Contributi su aree tematiche differenti
M@gm@ vol.7 n.1 Gennaio-Aprile 2009

KEN PLUMMER: LA SESSUALITÀ COME COSTRUZIONE SOCIALE

Giuseppe Toscano

giuseppe.toscano@unitn.it
Dottorando di ricerca in Sociologia e Ricerca sociale presso l'Università di Trento. È cultore della materia in Sociologia generale presso l'Università di Catania. Attualmente la sua ricerca si focalizza sul mondo dell'arte contemporanea e sulla dimensione espressiva della Performance Art.

L'idea che la definizione della sessualità, e delle questioni ad essa connesse, vari nel tempo e nello spazio, e che non sia quindi possibile affrontare il tema in termini puramente biologici, è stata esposta ed argomentata dal professor Ken Plummer dell'Università di Essex (UK) nel corso di un incontro seminariale promosso dalla professoressa Rosalba Perrotta. L'evento, che si è svolto a Catania presso il dipartimento di Studi Politici della Facoltà di Scienze Politiche il 6 giugno 2008, era inserito tra le attività didattiche del master in Studi Criminologici e Penitenziari.

«La società penetra direttamente nell'organismo anche nel suo funzionamento, soprattutto per quel che riguarda la sessualità [...]» questa affermazione di Peter Berger e Thomas Luckmann (1969, p. 245) può fornire una introduttiva chiave di lettura al percorso di ricerca del sociologo inglese Ken Plummer. Anche se Plummer definisce i suoi studi «umanistico critici», la sua collocazione nell'ambito del gruppo degli interazionisti simbolici europei è confermata sia dagli assunti teorici che costituiscono le premesse del suo approccio, sia dalle tecniche di ricerca adottate. La grande importanza attribuita allo studio delle «storie di vita» e delle «carriere» dei soggetti «devianti» e l'interesse rivolto all'azione individuale più che ai condizionamenti strutturali confermano l'assunzione di una prospettiva comprendente indirizzata a interpretare il senso dell'azione alla luce della molteplicità di significati di cui si carica. La ricerca di Plummer non si presenta come una mera esercitazione accademica ma risponde all'esigenza di rendere la società «un posto migliore in cui vivere», in questo senso si pone in linea con la forte vocazione pragmatica che ha caratterizzato la tradizione interazionista fin dalle origini.

Il carattere di costrutto sociale della sessualità, che si configura come il risultato di continui processi di negoziazione e ridefinizione, emerge chiaramente dalle risposte che si possono dare a una domanda apparentemente banale: «perché le persone fanno sesso?». Le spiegazioni in termini puramente funzionalisti o biologici che fanno riferimento alla necessità della riproduzione o alla soddisfazione di un istinto si rivelano immediatamente troppo riduttive a fronte degli innumerevoli significati di cui si carica un comportamento

sessualmente caratterizzato. Un atto sessuale può essere il momento di un rito di passaggio, può essere ritenuto importante nel definire l'identità sociale e individuale, a volte è realizzato per abitudine, per routine o per un dovere socialmente costituito, può diventare anche un mezzo per esprimere rabbia o per sfuggire alla noia. Il tema è stato inquadrato da Plummer ripercorrendo sinteticamente alcune delle teorie sulla sessualità del Ventesimo secolo: dalla psicoanalisi di Freud alla nota survey di Alfred Kinsey sul comportamento sessuale degli americani. Kinsey, pur prendendo le mosse dalla biologia, realizzò una delle prime ricerche che si proponevano di delineare alcuni parametri sociali della sessualità. L'ambito della riflessione strettamente sociologica sul tema è stato dominato fino agli anni '60 dalla prospettiva funzionalista: Merton e Nisbet fondavano le loro ricerche su una concezione della sessualità intesa come insieme di pulsioni anarchiche e destabilizzanti da regolare normativamente in quanto espressione di istanze regressive. A partire dagli anni '70 Gangon e Simon focalizzano l'attenzione sull'essenza profondamente sociale delle pratiche legate al sesso (Gagnon, 1977).

In particolare, ponendo l'accento sul carattere simbolico e incorporato in mondi significativi delle pratiche sessuali, introducono l'idea che il comportamento sessuale venga realizzato aderendo ad una sorta di script socialmente proposto. Contemporaneamente Michel Foucault sviluppa il suo pensiero sulla storia della sessualità (1976). Per Foucault la civilizzazione esercita un'azione tutt'altro che repressiva; l'incitamento a parlare di sesso, in tutte le sue forme, presente nelle società contemporanee lo porta a considerare la sessualità come una formazione discorsiva interrelata al sistema di potere (Foucault, ivi). Con l'emergere del movimento femminista, poi, vengono messe in discussione molte ortodossie, e si incomincia a collegare genere e potere, sottolineando insieme i pericoli (violenza, pornografia) e i piaceri (desiderio femminile) della sessualità (Plummer, 2002).

Il centro dell'intervento di Plummer si è focalizzato sul processo di costruzione dei problemi sociali. Ciò che caratterizza la tarda modernità è, secondo Plummer, l'introduzione nella sfera pubblica di questioni tradizionalmente assegnate alla sfera privata in un iter che può essere definito nei termini di «spettacolarizzazione del sesso» (Plummer, 2003). Le specifiche issue che caratterizzano la sfera della vita più intima dell'individuo vengono esteriorizzate nel corso di un processo di costruzione sociale fino ad assurgere al rango di «problemi sociali». Un problema sociale si fonda su definizioni, categorizzazioni e giudizi, e in quanto tale è costante oggetto di discussione e negoziazione all'interno di «arene pubbliche» dove si confrontano le posizioni degli appartenenti ai differenti mondi e sottomondi in cui si articola il più ampio spazio sociale. I problemi collegati alla sessualità possono essere ricondotti a cinque tipi. Molti di essi, come l'orientamento sessuale, i comportamenti ossessivi o la mancanza di desiderio, ruotano attorno al tema della libido. Altre questioni sono connesse con le relazioni sociali: come integrare la vita sessuale nelle relazioni sociali di ogni giorno? In questo ambito si collocano temi che vanno dall'autoerotismo, alle relazioni sessuali occasionali e alle relazioni stabili di coppia. Un notevole numero di problemi sociali legati alla sfera sessuale ha a che vedere con l'imposizione di un atto non voluto, con la coercizione, con la violenza e l'abuso. La riproduzione e il concepimento sono gli ambiti su cui si focalizzano i problemi che riguardano l'aborto, l'infertilità, la struttura e i caratteri della famiglia. La diffusione di patologie trasmesse nel corso di rapporti sessuali (dalle malattie veneree all'Aids) ha generato l'emergere di ulteriori problemi sociali, centro di discussione nelle arene pubbliche.

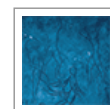
Per esemplificare il processo di costruzione di un problema e la sua specifica collocazione in un contesto storico-culturale, Plummer prende in considerazione le campagne morali contro l'autoerotismo che iniziarono a diffondersi a partire dalla metà del Settecento. Spiegazioni di ordine morale e religioso rendevano la masturbazione un problema sociale grave che si poneva al centro della discussione pubblica. Un problema che di fatto, con il Ventesimo secolo, è stato progressivamente ridimensionato. Dalla demonizzazione dell'autoerotismo si è passati all'atteggiamento opposto, e la masturbazione è svuotata oggi del suo significato «peccaminoso» o patologico. Anche la considerazione dell'omosessualità come problema sociale ha subito nel corso del tempo una notevole ridefinizione, determinata dalla pressione esercitata dai movimenti sociali di gay e lesbiche, e ha portato molte nazioni occidentali a introdurre l'orientamento sessuale tra i diritti umani e ad includere gli omosessuali tra i soggetti tutelati dalle leggi contro la discriminazione. Il ruolo dei movimenti sociali è stato determinante non solo nel demolire la consistenza di alcuni di quelli che in passato erano considerati problemi sociali, ma anche nel focalizzare il dialogo pubblico su questioni che tradizionalmente non erano considerate problematiche. È il caso, per esempio, della ridefinizione dello stupro che solo recentemente è stato riconosciuto come crimine anche nell'ambito della relazione matrimoniale.

Molti «problemi sociali» sono il risultato della reazione a un senso più o meno marcato di ansia generalizzata che in alcuni casi assume i tratti del «panico morale». Richiamando il concetto introdotto da Stanley Cohen (1972), Plummer chiarisce come una situazione, un episodio, un individuo con date caratteristiche, o un gruppo che si presenta quale portatore di valori o modi di vita propri possano essere considerati una minaccia per i valori e gli interessi della società più ampia. Il «panico morale» si manifesta con grande intensità e per brevi periodi di tempo, è focalizzato su specifici avvenimenti (un crimine violento, un caso di pedofilia, una morte per overdose, ad esempio), si diffonde velocemente, si basa su stereotipi e semplificazioni, ed è suscitato e gestito da imprenditori morali. L'esigenza di esperire una realtà rassicurante induce a individuare nemici da sconfiggere, a sollevare guerre ideologiche sulla base di «problemi» edificati a partire da situazioni episodiche e accidentali.

L'incontro, che si è concluso con numerosi interventi, ha messo in evidenza che problemi quali la relazione con il proprio corpo e il modo di vivere la sessualità oggi non possono più essere affrontati in una dimensione

privata, e ha confermato in questo modo anche l'esigenza, espressa da Wright Mills, di mantenere in costante relazione i problemi personali con le grandi questioni pubbliche.

Bibliografia

Berger P., T. Luckmann, La realtà come costruzione sociale, il Mulino, Bologna, 1976.
Cohen S., Folk Devils and Moral Panics, Blackwell, Oxford, 1972.
Foucault M., La volontà di sapere. Storia della sessualità, Milano, Feltrinelli, 1997.
Gagnon J., Human Sexualities, Scott Foresman, New York, 1977.
Habermas J., The Stuctural Transformation of the Public Spere, Polity Press, Oxford, 1962.
Plummer K., "The Square of Intimate Citizenship", in Citizenship Studies, 5, 3, 2001, pp. 237-53.
Plummer K., "La sociologia della sessualità e il ritorno del corpo", in Rassegna italiana di sociologia, XLIII, 3, luglio/settembre, 2002, pp. 487-501.
Plummer K., "The Sexual Spectacle", in George Ritzer (ed.), The Handbook of International Social Problems, Sage, 2003, pp. 521-541.

M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Periodico elettronico fondato e diretto dal Sociologo Orazio Maria Valastro
Testata registrata n.27/02 del 19/11/02 Registro Stampa del Tribunale di Catania
Redazione: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italia
Direttore Responsabile: Orazio Maria Valastro
Iscritto all'Albo Speciale dell'Ordine dei Giornalisti di Sicilia
Periodico diffuso tramite l'host SARL OVH con sede a Roubaix in Francia

newsletter subscription

send e-mail to

newsletter@analisiqualitativa.com

www.analisiqualitativa.com

info@analisiqualitativa.com | +39 334 224 4018

OS Templates

Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali

Contributi su aree tematiche differenti
M@gm@ vol.7 n.1 Gennaio-Aprile 2009

IL SOCIALE E IL SENSIBILE: INTRODUZIONE AD UN'ANTROPOLOGIA MODALE

Georges Bertin

(Traduzione Marina Brancato)

(Le social et le sensible, introduction à une anthropologie modale, Paris, Teraèdre, 2005, 220 p.)

georges.bertin49@yahoo.fr
Socio Onorario dell'Osservatorio dei Processi Comunicativi collabora con il Comitato Scientifico della rivista elettronica m@gm@ e il Comitato Scientifico della Collana dei Quaderni di m@gm@ pubblicata da Aracne Editrice; Dottore in Scienze dell'Educazione; ha conseguito l'Abilitazione a Dirigere attività di Ricerche in Sociologia; Coordinatore Ricerche in scienze sociali, CNAM des Pays de la Loire, Angers -France; Ha insegnato all'Università degli Studi di Angers, alla Scuola Normale Nazionale Pratica dei Quadri Territoriali; Vice-Presidente esecutivo Cercle d'Etudes Nouvelles d'Anthropologie (CENA); Membro del GREC CRI (Gruppo Europeo di Ricerche Coordinate dei Centri di Ricerca sull'Immaginario) e della Società Francese di Mitologia; Membro del Consiglio di Amministrazione dell'A.F.I.R.S.E. (Associazione Francofona Internazionale di Ricerche Scientifiche nell'Educazione); Fondatore del GRIOT (Gruppo di Ricerche sull'Immaginario degli Oggetti simbolici e delle Trasformazioni sociali); Direttore Scientifico e Fondatore dei quaderni di Ermeneutica Sociale, Edizioni Teraèdre, Paris; Direttore Esprit Critique, rivista francofona internazionale in scienze sociali e sociologia.

L'opera di François Laplantine, professore a Lyon II, antropologo di fama internazionale, è per il suo lavoro sul campo, principalmente orientato verso l'America latina. Laplantine è uno specialista dell'Immaginario. Qui egli pone, in un'opera che contribuisce a rinnovare le nostre categorie, una serie di interrogativi ai quali dovrebbero rispondere le scienze umane in Occidente. Opera capitale, sintesi necessaria e allo stesso tempo opera di lotta epistemologica...

Il tema di questo saggio, suggerito dalla sua esperienza di ricerca sul campo, appare evidente fin dalle prime pagine: il sensibile, la vita delle emozioni, il corpo, e ancora il "carattere fisico del pensiero nel suo farsi". L'autore vuole chiarire la dicotomia sostenuta dal pensiero occidentale tra l'intelligibile e il sensibile, quando tutto ciò che concerne le sensazioni è situato dallo scienziato "verso il basso", e dunque pericoloso,

incontrollabile; e quando si ritenta "verso l'altro" nell'esercizio della ragione, quando si ritaglia, si classifica, si gerarchizzano i fenomeni sociali e umani.

L'opera si apre su una deliziosa parabola, quella degli axolots di un lago messicano rilevando l'ossessione classificatoria dei nostri scienziati, preoccupati più di nominare che di comprendere. Laplantine articola il suo discorso illustrando alcuni studi sulle molteplici messe in scena del sociale in Brasile: la ginga (camminare / danzare), e la sua estensione, la bossa nova, il jetinho (letteralmente: abilità nel trarsi d'impiccio). Tutte scappano al pensiero categoriale, se le si vuole capire. L'autore invoca i concetti di piega, curvatura, molteplicità, concetti che tendono a interrogare la nostra logica paradigmatica, la quale mira a spazializzare il pensiero che comprende il sociale solo in termini di "topos e non di choros", la coreografia essendo per l'autore un modello che restituisce la logica del vivente, quando si propone di "pensare il tempo nel suo divenire". È il rovescio dei nostri modelli risolutamente dualisti e gerarchici, come quando li si agghinda , talvolta, trattenendone la confusione, con il nome di antropologia.

Secondo Laplantine, la maggior parte delle nostre forme di pensiero, se si elimina la soggettività, sono distribuite sulla base di un'alternativa: ludica e seria, soggetto e oggetto, forma e sfondo... obbligando il ricercatore a "congedare una parte di sé", nel momento in cui egli si elimina dal suo testo sapendo che tutto è vagabondaggio, esitazione, spavento. Lo sappiamo bene, grazie a numerosi ricercatori, da più di vent'anni, nella cornice del nostro centro di ricerca sull'Immaginario, o ancora del laboratorio di Pau "Processo, accompagnamento, formazione", tentiamo di restituire vita e legittimità agli interrogativi di questa apertura del senso, quella del vissuto, nella sua dimensione imprescrittibile, una sorta di vizio della critica come ben sottolinea l'autore, di fronte ai separatisti puritani, nei loro diversi mutamenti: scolastici, cartesiani, kantiani.

Ma la china è difficile da rimontare sottolinea ancora Laplantine, poiché dopo più di millecinquecento anni, ci hanno insegnato a pensare che la grande qualità del sapere fosse il distacco, "l'incompatibilità della conoscenza e del piacere", condannati "al prosciugamento dei concetti o all'inondazione delle immagini" come se non esistesse una terza prospettiva, come se la singolarità del sensibile scappasse all'intelligibile? E se questa categorizzazione del vissuto, uscita dalla logica greca dell'identità e della permanenza, quella del terzo escluso, miri a stabilizzare il vissuto, a neutralizzarlo? È ben visibile nelle immagini del "Corpo Macchina" cartesiano, dell' "Uomo Macchina" di La Mettrie, dell'oggettività dei sistemi di relazione opposti e separati da Durkheim a Bourdieu, tutti fondati su una cultura delle invariabili e di cui il metodo di sperimentazione (che l'autore oppone qui all'esperienza) ci fornirebbe il paragone metodologico.

All'opposto, Laplantine ci fa risalire ai presocratici(Eraclito: tutto scorre), da Spinoza a Deleuze, passando per Rousseau, Bergson, Simmel e aggiungeremo volentieri François Rabelais, per scoprire un altro pensiero, quello dell'energia, del tempo, della tensione e del ritmo, che tenta di pensare le trasformazioni, la dinamica del vissuto, "tutto ciò che è in un flusso continuo". Il metodo di approccio è qui implicito, quello dell'esperienza, che rifiuta una concezione fisica del vivente rivolta a "naturalizzare il sociale, l'umano". E di evocare, in questo rifiuto, il mana di Marcel Mauss, in quanto energia, forma e vita, il processo d'incontro tra le società studiate da Georges Balandier, e ancora da Roger Bastide: le forme si deformano e si trasformano, le società sono luoghi di scambio permanente mosse dall'energia. L'autore richiama qui il soggetto - ricercatore come attore iniziato(come per Bastide quando si è fatto iniziare al cadomblé).

E poi si rinvia ancora a Georges Bataille per il quale il pensiero della categoria era ormai immersa dal pensiero eccedente dell'energia, dell'esuberanza, e che ci convince ad "accettare la vita senza riserve, nella sua espressione plurale, nelle sue convulsioni elettive, quando l'intensità del vivente può essere portata al suo punto più alto di effervescenza". Perciò, l'antropologo, non può essere che parte pregnante delle società umane salvo lasciar scappare il vivente in alcune "facoltà" sempre inadeguate: luoghi astratti, impersonali, e anche il famoso incatenamento Progetto / Programma / Organizzazione. Gli uni e gli altri non si occupano che di rinchiudere il vissuto in quelle categorie irreali, e i loro discorsi, dominanti, sono, di fatto, delle macchine da guerra contro il sensibile.

Nel vivente, il sensibile è, in effetti, inessenziale, il corpo si sottrae, e Laplantine proponendo una epistemologia della continuità, ci obbliga a pensare insieme l'estetica, la politica, l'etica, la storia... L'esempio del dibattito contemporaneo sul razzismo gli fornisce così l'occasione di mostrare a che punto le categorie accettate conducano alla domesticazione dei corpi.

L'opera si chiude su un bel riferimento a Montaigne, "se l'uomo è instabile e diverso, differente da se stesso e non punto di adeguamento e chiusura è perché tutto, nel mondo, è movimento, cambiamento, instabilità, variazione... niente resta simile a se stesso, tutto si trasforma, la natura modifica e obbliga tutto a cambiare".

In appendice, l'autore ci consegna sette proposizioni costitutive di ciò che chiama una "antropologia modale", veritiera porta aperta a una terza prospettiva metodologica, proponendo di impegnarci verso un altro orizzonte di conoscenza per la reintegrazione, nella ricerca, dell'esperienza sensibile, della lotta contro la violenza identitaria del sapere, dell'accettazione del reale, di un lavoro sul linguaggio e le parole che non de-personalizzino il soggetto. Il corpo, il cinema, l'arte, sono in tal modo, per l'autore, i luoghi possibili di una esperienza di continuità generalizzata tra l'uomo, la natura e la cultura. Poiché la nostra vita è composta, come l'armonia del mondo, da caos contrari.

M@GM@ ISSN 1721-9809

Periodico elettronico fondato e diretto dal Sociologo Orazio Maria Valastro
Testata registrata n.27/02 del 19/11/02 Registro Stampa del Tribunale di Catania Redazione: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italia
Direttore Responsabile: Orazio Maria Valastro
Iscritto all'Albo Speciale dell'Ordine dei Giornalisti di Sicilia
Periodico diffuso tramite l'host SARL OVH con sede a Roubaix in Francia